

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

**Contribución a la historia de la filosofía árabe : alma e
intelecto como problemas fundamentales de la misma**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Rafael Ramón Guerrero

Madrid, 2015

Rafael Ramón Guerrero

TP
1981
187



x-53-108304-9

CONTRIBUCION A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA ARABE: ALMA
E INTELECTO COMO PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA MISMA



ARCHIVO

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1981

© Rafael Ramón Guerrero
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-31095-1981



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

SECCIÓN: FILOSOFÍA

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ÁRABE: ALMA E INTELECTO

COMO PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA MISMA.

Tesis doctoral presentada por RAFAEL RAMÓN GUERRERO.

Dirigida por el Dr. D. José A. GARCÍA-JUNCEDA Y ÁLVAREZ-QUINONES, Profesor Adjunto Numerario de la Universidad Complutense de Madrid.

Madrid, Abril de 1979.

NOTA PRELIMINAR: El sistema de transcripción de los nombres árabes seguido en este trabajo es el establecido por la Escuela de arabistas españoles en la revista Al-Andalus, salvo aquellos nombres tales como Mahoma, Corán, Islam y otros que, por tener una forma estructurada en la lengua castellana, no se transcriben.

"Tā'marbūṭa" no se transcribe nunca.

"Alif maqṣūra" se transcribe como alif de prolongación.

- Cuando se citan fechas, la primera corresponde a la de la Hégira, la segunda a la de nuestra era.

ABREVIATURAS USADAS EN ESTE TRABAJO.
=====

- AHDLMA - Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge.
- Al-And.- Al-Andalus.
- EI. - Encyclopédie de l'Islam, 2a ed., salvo cuando se indique 1a ed.
- GAL. - Carl BROCKELMAN: Geschichte der arabischen Litteratur.
- IC - Islamic Culture.
- JA - Journal Asiatique.
- MIDEO - Mélanges de l'Institut d'Études Orientales.
- MUSJ - Mélanges de l'Université Saint Joseph.
- Pens. - Pensamiento.
- REI - Revue des Études Islamiques.
- RSO - Rivista degli Studi Orientali.
- SI - Studia Islamica.

I N T R O D U C C I Ó N

La importancia de la civilización árabe-musulmana, respecto a la civilización humana en general, radica no sólo en haber conservado y transmitido la herencia griega antigua, sino también en haber contribuido, de una manera original, al desarrollo del pensamiento y de la ciencia. Aquellos que desconocen el mundo árabe medieval suelen declarar que los árabes se limitaron a dar al pensamiento europeo algunos argumentos de raíz filosófica o ciertos descubrimientos científicos. Un conocimiento mayor de lo que fue la civilización árabe nos permite asegurar que la auténtica aportación de los árabes fue la implantación de un espíritu racional, basado en la lógica, en el análisis y en la reflexión intelectual, y la afirmación de un método científico y experimental, no conocido en la Europa medieval. Como ejemplos que ilustran esta aseveración, valga citar el caso de la medicina árabe, que introdujo en el mundo latino no ya el tratamiento de algunas enfermedades, sino, más bien, un auténtico método para el diagnóstico de las mismas; o el caso de los procedimientos científicos que, aplicados a las distintas ciencias, permitían alcanzar importantes resultados en las mismas, como en las matemáticas, en la astronomía o en la óptica, por citar algunas de ellas. Esta fue la auténtica originalidad y contribución de la civilización árabe-musulmana al pensamiento latino occidental.

La herencia que el mundo musulmán transmitió a Europa, perduró hasta finales del siglo XVI, en que comenzó a ponerse de manifiesto la decadencia de los pueblos árabes en sus aspectos militar y político, únicos que aún conservaban cierto prestigio, puesto que el aspecto cultural había iniciado su eclipse casi dos siglos antes. El progreso de las ciencias y de la técnica en Europa había hecho

olvidar la importancia que, hasta entonces, había tenido la cultura musulmana. A ello contribuyó, además, el espíritu de la Contrarreforma, inspirada en el Concilio de Trento, cuyos efectos se dejaron sentir, sobremanera, en España.

España había desempeñado un papel crucial en la transmisión de la cultura y de la filosofía árabes a la Europa latina, gracias a la labor de traducción llevada a cabo en lo que A. JOURDAIN llamó "Colegio de Traductores" (1), conocido, desde él, con el nombre de "Escuela de Traductores de Toledo", constituida en centro difusor de cultura.

Sin embargo, lo que se podría llamar el "primer arabismo hispano", el arabismo de Alfonso X el Sabio y su corte de traductores, el de Rodrigo Ximénez de Rada, el de Raimundo Martí, el de Ramón Llull y el de Juan de Segovia, entre otros, nacido, en gran parte, por el afán de conversión, quedó truncado por la acción del tribunal de la Inquisición, a comienzos del siglo XVI. El abandono de los estudios árabes en España por esta causa se reforzó por las consecuencias de la Contrarreforma. El tema machadiano de las dos Españas comenzaba a configurarse, pues tanto los moriscos como los propios hispanos que se interesaban por los temas árabes, tuvieron que cuidarse en ocultar cualquier indicio que pudiera despertar sospechas. El mundo árabe fue presentado, entonces, por

"antiguos cronistas e historiadores como un pueblo inculto, bárbaro, grosero, mirándolo y haciéndolo mirar sólo por el prisma de la religión" (2).

-
- (1) Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, nouv. éd. par Charles JOURDAIN, París, 1843. Ed. fotomec.: New York, Burt Franklin Reprints, 1960; reimp.: 1974, p. 119.
 - (2) M.LAFUENTE: Discursos leídos en la sesión pública de la Real Academia de la Historia, en la recepción de don Modesto Lafuente, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, p. 9.

Esta concepción, denunciada por M. LAFUENTE, se impuso en España a partir del siglo XVI, especialmente debida a la acción del Cardenal Cisneros. La consecuencia de ello fue la desaparición del estudio de la lengua árabe en las Universidades españolas y todo lo referente a la cultura musulmana. Se perdía, de esta manera, toda la tradición que se había iniciado en el siglo XII, consolidada con la implantación de diversas cátedras de árabe en distintas ciudades. Aunque la desaparición de estas cátedras no tuvo lugar en teoría, pues, como tales, continuaban existiendo, sin embargo, sí lo hicieron de hecho, puesto que su dotación era casi imposible por las trabas e impedimentos que se ponían para acceder a ellas (3). Así, el interés por los estudios árabes no renació en España hasta el siglo XIX, debido al auge que éstos adquirían en Europa.

Efectivamente, los europeos habían vuelto a mostrar interés por la civilización árabe, gracias a la enorme atracción que el Islam ejerció en la imaginación de muchos escritores y poetas de la época romántica, como, por ejemplo, en Johann Georg Hamann (1730-1788), conocido por el apodo de "El Mago del Norte" por sus contemporáneos, entre los que se encontraba Kant, de quien era amigo aunque adversario de su filosofía. Esa atracción se debió a los testimonios que los numerosos viajeros, que recorrían el Oriente, traían de sus grandes y aventurados periplos. Así, como una paradoja más de la historia, España, que antes había dado a conocer a Europa el mundo árabe, reencontraba el mundo árabe por obra y gracia de Europa. Fueron los europeos quienes iniciaron a los españoles en los estudios árabes: el primer arabista español del siglo XIX, D. Pascual de Gayangos, se formó en Inglaterra.

.

(3) Cfr. M. MANZANARES DE CIRRE : Arabistas españoles del siglo XIX, prólogo de P. CHALMETA, Madrid, Instituto Hispano-Árabe, 1972; especialmente el prólogo y el capítulo 12.

Cualquier conocedor de la historia de la filosofía medieval sabe lo que significó esa especie de "revolución cultural" que supuso la llegada del aristotelismo árabe a la Europa cristiana de finales del siglo XII y comienzos del siguiente:

"La introducción de los textos árabes en los estudios occidentales divide la historia científica y filosófica de la Edad Media en dos épocas perfectamente distintas. En la primera, el espíritu humano no tiene, para satisfacer su curiosidad, más que los escasos residuos de las enseñanzas de las escuelas romanas, acopiados en las compilaciones de Marciano Capella, de Beda, de Isidoro, y en algunos tratados técnicos, cuyo carácter usual los salvó del olvido. En la segunda, es también la ciencia antigua la que vuelve a Occidente, pero esta vez más completa, en los comentarios árabes o en las obras originales de la ciencia griega, cuyos extractos habían preferido los romanos" (4).

Lo expresado aquí por RENAN, muy conocido por lo citado, pero conservando vigente todo su valor, nos sugiere la importancia que la filosofía árabe tuvo en el desarrollo y evolución de la filosofía posterior. Movimientos doctrinales como el agustinismo avicenisante, el avicenisismo latino o el averroismo, implicaron un cambio muy profundo en la orientación que la filosofía de la Edad Media latina tomó a partir de entonces. Con la recepción del legado griego a través de los árabes y con la aportación original que hicieron a la filosofía, la Europa latina comenzó, lentamente, a sentar las bases de la Filosofía Moderna.

A finales del siglo XVIII, varios autores que buscaban el origen del pensamiento europeo y su desarrollo histórico, dieron con la Escolástica medieval. Se descubrió, entonces, que los esco-

(4) E. RENAN: Averroès et l'averroïsme. Essai historique, París, Michel Lévy Frères, Libraires-Editeurs, 1852; 2ª ed., 1861, p. 200.

lásticos debían gran parte de su pensamiento a las traducciones latinas de libros y comentarios árabes sobre las obras de Aristóteles. El primero que señaló la relevancia de los filósofos musulmanes fue A. Jourdain, en la obra que ya hemos citado. Los investigadores empezaron a comprender la importancia que tenían los textos originales de los árabes y, como consecuencia de ello, varios eruditos escribieron algunos tratados sobre esos filósofos y su relación con los griegos, como G. FLUGEL (5) y J. WENRICH (6); o editaron algunos textos, como hizo A. SCHMÖLDERS, que publicó el texto árabe de dos opúsculos de al-Fārābī, acompañados de versión latina y notas (7). El mismo Schmolders fue el primero que dedicó una obra, aunque muy imperfecta, al estudio de los filósofos árabes por sí mismos (8). Sin embargo, aunque antes se había publicado la ya citada obra de Renan, fue S. MUNK el que inició este estudio de una forma más seria, con una obra (9) que, aún hoy, sigue siendo muy útil en determinados aspectos.

Durante los últimos años del siglo XIX y en los primeros del actual continuaron dichos estudios con ediciones todavía imperfectas. Sería muy prolijo enumerar todos los estudios realizados, aunque sabemos que es una tarea que debe ser emprendida para tener una visión global del asunto. Desde hace unos cuarenta años, aproximadamente, los estudios y ediciones han aumentado y han alcanza-

-
- (5) Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretatibus, Misenae, 1841.
- (6) De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque, Lipsiae, 1842.
- (7) Documenta philosophiae Arabum, Bonn, E. Weber, 1836. Las dos obras editadas fueron el "Fontes quaestionum" y el "De rebus studio aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio".
- (8) Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, París, Firmin Didot, 1842. Reimp.: Aalen, Scientia-Verlag, 1975.
- (9) Mélanges de philosophie juive et arabe, París, A. Franck libraire, 1859. Nouv. éd., J. Vrin, 1955.

do un gran nivel, gracias al descubrimiento de numerosos manuscritos en bibliotecas orientales, que contienen textos sólo conocidos, hasta ahora, por las noticias dadas por los biógrafos árabes. Ello ha permitido ampliar el conocimiento que se tenía de los filósofos musulmanes y de sus sistemas personales, ensanchando el horizonte del papel desempeñado por la filosofía islámica en la Edad Media. A la vez, nos permiten descubrir aspectos desconocidos del pensamiento de esos autores.

Las ediciones de estos textos, así como de obras griegas conservadas solamente en versión árabe, se suceden continuamente. Es de esperar que, en un futuro no muy lejano, tengamos a nuestra disposición un auténtico "Corpus" de la filosofía en el Islam, que nos haga comprender, de una manera más perfecta, el conjunto total de ese pensamiento, así como el de sus posibles fuentes. Por otra parte, el pensamiento filosófico griego que conocemos actualmente, se enriquece sin interrupción con esos textos griegos en traducción árabe. He aquí, pues, la importancia que ofrece dedicarse al estudio de esta filosofía.

.

Dos cuestiones previas se plantean cuando se aborda el estudio de la filosofía en el Islam: la determinación del nombre que conviene darle propiamente, y la delimitación del campo que abarca. Ambas cuestiones fueron propuestas, en forma de cuestionario, por G.C. ANAWATI a diversos especialistas, cuyas soluciones recogió, posteriormente, en sendos artículos (10).

(10) Philosophie médiévale en terre d'Islam, en MIDEO, 5 (1958-59), pp. 175-225. Philosophie arabe ou philosophie musulmane? Plan pour une bibliographie de philosophie médiévale en terre d'Islam, en: Mélanges offerts à M.D.Chenu, Paris, 1967, pp. 51-71. Recogidos ambos en su obra posterior: Études de philosophie musulmane, Paris, J. Vrin, 1974, pp. 17-89.

Por lo que se refiere a la primera cuestión, la solución no es fácil de encontrar. De la lectura de las diversas respuestas dadas se deduce que la elección de uno cualquiera de los términos propuestos -árabe, musulmana, islámica, filosofía en el Islam- presenta diversos inconvenientes. Cada autor consultado justifica el término que propone sin tener en cuenta, muchas veces, las razones en su contra.

Partiendo del hecho de que ningún término parece ser el apropiado, creemos que el problema se reduce a una cuestión meramente nominal. Que se emplee un término u otro, el lector entenderá, siempre, que la denominación elegida hace referencia a los planteamientos filosóficos nacidos en el ámbito de la civilización musulmana y que entraron a formar parte de eso que llamamos "Filosofía", hayan sido establecidos por árabes o no árabes, musulmanes o no musulmanes. Quizá, como señala H. CORBIN en su respuesta (11), la única denominación verídica y correspondiente a los hechos fuera la de "filosofía en tierra del Islam". Pero, como él mismo indica, sería un poco larga y sentimental.

La filosofía que surgió en el Islam tuvo un origen determinado, unido a unas circunstancias concretas. Desde el momento en que nació, desplegó una temática que interesó, en el campo de la historia de la filosofía, por la importancia de su proyección y por la influencia en la evolución del pensamiento humano posterior, independientemente, claro está, de su propio desarrollo interno. Tal vez, por esta proyección universal que tuvo, nos decidimos a darle el nombre de "Filosofía árabe". Con ello sólo pretendemos proponer un término que puede ser entendido por todos, y que, históricamente, fue usado, más frecuentemente que otros, por aquellos filósofos que más estuvieron influidos por ella: los latinos medievales. Como ejemplo tomado al azar, podemos citar un texto de S. ALBERTO MAGNO, en el que el término "árabes" es usado en este sentido que queremos aplicarle:

(11) Ibidem, p. 25.

"Et haec ratio supponit, quod intellectus non sit
pars animae, quod fere supponunt omnes ARABES, qui
huius erroris primi sunt inventores" (12).

Un hecho que apoyaría este uso nos lo ofrece la lengua: casi toda la producción filosófica en el Islam está escrita en árabe.

En cuanto a la segunda cuestión propuesta, el problema es más arduo. ¿Qué abarca la filosofía árabe? Todos están de acuerdo en incluir en ella la filosofía de origen helénico, es decir, la expuesta por los llamados "falāsifa", es decir, "filósofos" (denominación aplicada a determinados pensadores, tales como al-Kindī, al-Fārābī, Avicena y Averroes, entre los más importantes, para distinguirlos de otros sectarios). Sin embargo, muchos especialistas piensan que debe ampliarse el campo de aplicación a las cuestiones teológicas, jurídicas, místicas e, incluso, científicas, que florecieron en el Islam.

La filosofía árabe es una parte de algo mucho más amplio, el pensamiento islámico, que se originó de un hecho concreto: la posesión del Libro Sagrado, cuyo sentido había que comprender. A partir de la exégesis espiritual del Corán, este pensamiento se fue constituyendo, a través de diversas etapas y bajo diversas formas de expresión. En un momento dado y por circunstancias muy concretas, tomó una forma filosófica. De esta manera, la filosofía nació una vez que habían adquirido un cierto desarrollo tanto las ciencias religiosas como las auxiliares, y sólo cuando los árabes entraron en contacto y se interesaron por el legado helenístico. Que las otras formas de pensamiento estén basadas en presupuestos filosóficos o hayan adoptado métodos propios de esa disciplina después de haberla conocido, no quiere decir que hayan de ser incluidas en

(12) De unitate intellectus contra averroistas, en: *Opera omnia*, ed. Institutum Alberti Magni Coloniense, t. XVII, pars I, Monasterii Westfalorum, in aedibus Aschendorff, 1975, p. 8.

el ámbito de la filosofía árabe. Ellas deben ser objeto de estudio en un tema más amplio, que envuelva todo el pensamiento islámico, y no en un aspecto parcial del mismo, como es la filosofía. Si no se hiciera así, cualquier manifestación del espíritu humano habría de ser considerada como filosofía. Es como si se incluyera la teología cristiana medieval en la filosofía de la misma época; ciertamente sus puntos de contacto son muchos, pero sus objetos propios son distintos. Por esto, creemos que la filosofía árabe debe limitarse a aquellos problemas y cuestiones que le confirieron su carácter distintivo.

.

¿Qué rasgo característico presenta la filosofía árabe frente a las otras formas de pensamiento en el Islam?

Es opinión corriente en algunos investigadores (13) sostener que todos los problemas de la filosofía árabe ya se encontraban en el neoplatonismo helénico. En este supuesto, el problema de esta filosofía se reduciría, después de haber señalado los pocos elementos que los árabes habían aportado, a determinar la reconstitución de los medios de transmisión de la filosofía griega al mundo del Islam. Hasta cierto punto, esta opinión puede ser correcta. Pero, ¿cuál sería, entonces, la auténtica originalidad de los árabes? Una primera lectura de los principales textos filosóficos podría sugerirnos que esa originalidad consistió en que sus autores se limitaban a ofrecer resúmenes, más o menos completos, del pensamiento griego, destinados al público árabe. Sin embargo, hay que ir más allá de esa primera lectura y ver que hay en esos textos una respues-

(13) Cfr., por ejemplo, R. WALZER: Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 1 y ss., 29 y ss., y 236 y ss. También: L'éveil de la philosophie islamique, París, P. Geuthner, 1971, en donde continuamente habla de un "autor neoplatónico desconocido", fuente de tal o cual doctrina de los falāsifa.

ta concreta a los problemas de la época en la que sus autores vivían. En consecuencia, si los falāsifa adoptaron el pensamiento griego, lo hicieron con una intención intelectual viva: se trataba de encontrar soluciones a las discusiones que agitaban la ciudad musulmana, ofreciendo ideas apropiadas a una situación socio-cultural concreta. Esto se encuentra muy claro en la filosofía de al-Fārābī. Por tanto, la originalidad de la filosofía árabe no sólo hay que verla en aquellos elementos que aportaron a la griega, que son, más bien, una consecuencia de ello, sino también en considerar que esa filosofía griega deparó, por la madurez de su elaboración, respuestas adecuadas a sus problemas.

El pensamiento árabe había nacido de la necesidad de comprender, en su sentido más pleno, la Palabra de Dios, la Verdad (al-Ḥaqq). Los esfuerzos desplegados durante los dos primeros siglos de la vida del Islam, en los variados dominios de las ciencias religiosas y auxiliares y de la literatura, alcanzaron sus frutos a finales del siglo II/VIII y comienzos del siguiente. Parecía como si nada nuevo pudiera añadirse ya a lo que se había adquirido. Unos primeros síntomas de decadencia cultural comenzaban a aflorar (14). Pero, frente a las especulaciones de los sabios que, en algunos momentos, ya se hacían estériles, aparecieron los muʿtazilīs, que dieron nuevas razones de pensar a la comunidad, ampliando un horizonte que se cerraba cada vez más y ofreciendo soluciones tomadas de los griegos, cuyo pensamiento empezaba a ser conocido y asimilado. Este grupo fue el que introdujo el uso de la razón y el que dió a conocer, en gran parte, la Lógica de Aristóteles.

Ciertamente, la Muʿtazila consideró que la razón era un medio para alcanzar la Verdad que la revelación había puesto ante el hombre; pero nunca llegó a otorgarle el carácter de una facultad

(14) Cfr. las interesantes comunicaciones y debates de varios especialistas sobre las diversas formas del pensamiento árabe en el momento en que inician su decadencia, mantenidas en el Simposium de Burdeos del año 1954, en: Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, éd. par R. BRUNSCHWIG et G. E. von GRUNEBaum, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1956; nouveau tirage, 1975.

independiente, que, por sí misma, puede obtener la Verdad. Esto fue lo que posibilitó la separación definitiva del Kalām mu'tazilī y de la Falsafa. Quien dió el paso de ruptura fue al-Kindī, el primer filósofo entre los árabes, y árabe él mismo, precisamente porque reconoció que la razón era esa facultad que permite al hombre acceder a la Verdad con independencia del otro camino propuesto: el de la revelación. A partir de él, Kalām (Teología) y Falsafa (Filosofía) siguieron vías diferentes.

De esta manera, lo más significativo de la filosofía árabe, y aquello por lo que se diferenció de las otras formas de pensamiento en el Islam, fue el uso que los falāsifa hicieron de la razón. El intelecto se convirtió en tema medular de esta filosofía, hasta el punto de que los restantes asuntos de especulación filosófica, la metafísica, la física y la ética, estuvieron ligados a él de una forma o de otra. El alma, de manera subsidiaria, en cuanto sede del intelecto y en cuanto elemento del hombre más próximo a lo divino, también fue objeto de un interés especial por parte de cada faylasūf.

La cuestión del alma y la del intelecto forman parte de una tradición filosófica, que partió directamente de Aristóteles, aunque ya antes había sido propuesta, indirectamente, por el pensamiento griego pre-aristotélico. Los árabes se integraron en esta tradición y la adecuaron a su problemática específica, en cuanto que estaban inmersos en una determinada forma de vida: la propia del hombre y de la ciudad musulmanes. Así, el alma y el intelecto, como temas de la filosofía árabe, ofrecen unas características propias y originales: están situados en la confrontación entre la Palabra de Dios, dada gratuitamente a los hombre, y la palabra propia de la razón, adquirida, mediante gran esfuerzo, por el hombre mismo.

.

De lo dicho hasta ahora, se infieren varias consecuencias. En primer lugar, el interés que, para la investigación de la filosofía medieval latina, tiene el estudio de la filosofía árabe. Partien-

do de los nuevos textos disponibles actualmente, así como de las ediciones críticas de muchos de ellos, cuyo texto conocido anteriormente era muy deficiente, hay que revisar el conocimiento que se tenía hasta ahora de esa filosofía. En segundo lugar, la importancia que España desempeñó en la transmisión de la filosofía, no sólo la árabe, sino también la griega, en especial el Aristóteles físico y metafísico, como ya había señalado, a comienzos del siglo pasado, A. Jourdain (15). Esto exige que el estudio de esta filosofía sea realizado en la propia España, en donde, salvo contados casos, ha estado olvidada, abandonada y, casi, rechazada oficialmente. En tercer lugar, la consideración de la filosofía árabe como una parte del pensamiento islámico, que nació del intento de explicitación de un texto sagrado, aún hoy, para muchos hombres: el Corán. En cuarto lugar, el relieve que las cuestiones del alma y del intelecto adquirieron entre algunos musulmanes, cuyas soluciones influyeron poderosamente en la Edad Media latina.

Todo esto nos lleva a establecer los objetivos que tratamos de alcanzar en el presente trabajo.

Sabemos que toda investigación filosófica nace cuando se hace consciente la existencia de problemas esenciales que, de modo apremiante, requieren la búsqueda de una solución. El asunto que se nos plantea es el de saber cómo, por qué y en qué momento nació la filosofía en el Islam. De esta cuestión inicial se deriva otra: conocer cuáles fueron los problemas fundamentales que esa filosofía trató de resolver. Así, tres asuntos llaman nuestra atención: los orígenes de la filosofía árabe, el problema del alma y el del intelecto. Son los tres temas que estudiaremos.

"Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara" (16).

(15) Op. cit., pp. 208 y ss.

(16) ARISTÓTELES: Política, I, 1, 1252a 24-26.

Siguiendo este proceso propuesto por Aristóteles, veremos, en la primera parte de este trabajo, cómo del intento de hacer más explícita la Palabra de Dios, que es el Corán, surgió un pensamiento que fue tomando expresión, a través de distintas etapas y bajo variadas formas. En un momento dado y por el contacto con la filosofía griega, ese pensamiento adquirió una forma filosófica. En la segunda parte estudiaremos los temas del alma y del intelecto como problemas nucleares de esa filosofía. Sin embargo, estas dos últimas cuestiones sólo las consideraremos en los mismos orígenes de la filosofía árabe, es decir, en al-Kindī y en al-Fārābī, aunque, para ilustrar la importancia de esos temas, haremos una breve referencia al estudio del alma hecho por el traductor Qusṭā b. Lūqā, y a la investigación que al intelecto dedicó un filósofo sólo conocido, desde hace poco, por ese estudio: Bakr al-Mawṣilī. Si nos imponemos esta limitación, se debe al hecho de que al-Kindī y al-Fārābī fueron los dos primeros que, de una manera sistemática, plantearon estos problemas. El resto de los falāsifa fueron, de un modo u otro, deudores suyos.

- - - - -

P R I M E R A P A R T E :

L A F O R M A C I Ó N D E L P E N S A M I E N T O

A R A B E .

INTRODUCCIÓN

=====

Cuando se habla de Islam, hay que entenderlo no sólo como un concepto religioso, sino como algo mucho más amplio, puesto que constituye una etapa muy compleja en la historia de la humanidad. La formación de lo que hoy conocemos con el nombre de "civilización árabe" fue el resultado de la conjunción de diversos factores de tipo religioso, político y cultural, enlazados de manera indisoluble:

"La historia del Islam contiene una paradoja propia, solamente, de esta religión: es la historia de la transformación de un grupo árabe en una comunidad que dominará un imperio, y, además, en una comunidad religiosa universal, que primitivamente no era política, sino que era el factor dominante en los sucesos políticos y que impuso sus cualidades propias a culturas enteras" (17).

El Islam se presenta, históricamente, como una religión, con períodos sucesivos de desarrollo, que implica no sólo una civilización con un carácter unificante, a pesar de las diferencias locales que se observan en ella (el Islam oriental y el Islam andalusí, por ejemplo), sino también un Estado con una teoría política propia (18). Es decir, el Islam es, como lo definió C.H. BECKER, una unidad religiosa, política y cultural (19) en la que el factor original y originario fue la religión, puesto que no se puede olvidar, como señala H. LAOUST (20), que el Islam es una religión antes

(17) G.E. von GRUNEBaum: Classical Islam. A history 600-1258, Londres, G. Allen and Unwin, 1970, p. 13.

(18) Sobre la teoría política del Islam medieval, cfr. E.I.J. ROSENTHAL: El pensamiento político en el Islam medieval, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

(19) Der Islam als Problem, en Islamstudien, Leipzig, 1924. Reprografischer ed.: Hildesheim, G. Olms, 1967, vol.I, p. 5.

(20) Les schismes dans l'Islam, Paris, Payot, 1965, Avant-propos, p. V

que un Estado, que una civilización, que una cultura o que un conjunto de instituciones. La religión fue la que desempeñó el papel unificante: el Corán, texto siempre actual para los musulmanes, dió origen, al intentar ser comprendido y explicado, a todo un pensamiento que fue, paulatinamente, ampliándose. Sobre los primeros desarrollos de este pensamiento confluyeron, posteriormente, diversas corrientes culturales que, unidas a la actividad de reflexión que caracterizó a los grupos político-sociales, también llamados "sectas", provocaron diversos problemas cuyas soluciones promovieron la "cultura árabe".

El Islam, se ve claro enseguida, fué el resultado de una elaboración promovida, fundamentalmente y en su origen, por las lagunas, contradicciones y discusiones en las que la religión y el incipiente Estado se vieron envueltos cuando murió Mahoma, y por las diversas influencias recibidas, durante su expansión, en el contacto con otros pueblos. Son los dos aspectos, que determinaron el desarrollo del pensamiento en el Islam, de los que habla I. GOLDZIEHER (21): el aspecto o influencia interna y el aspecto o influencia externa.

El estudio de este pensamiento se ha abordado, hasta el presente, desde la perspectiva del esquema conceptual trazado por autores musulmanes pertenecientes a un ambiente ortodoxo, según el cual se consideraba al Islam como una religión dividida en dos grandes grupos: el ortodoxo y el heterodoxo. El grupo verdadero sería el ortodoxo, que representaría la vía única evocadora de un sistema de principios confirmados, concerniente a la conducta y al pensamiento, practicable por todos, en todo lugar y en todo tiempo, y cuya violación implicaría una desviación de ese camino verdadero.

El problema se plantea cuando se trata de delimitar esa vía: ¿quién fija los límites de la ortodoxia y de la heterodoxia? Problema agravado por la falta de autoridad eclesiástica en el Is-

(21) Le dogme et la loi de l'Islam, trad. franc. F. Arin, París, Alcan, 1920. Nouveau tirage: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1973, p. 2.

lam. La respuesta, entonces, a esta pregunta sólo la puede dar un estudio crítico de la historia, en el que se prescindiera de las interpretaciones y prejuicios partidistas, y en el que se tengan en cuenta las obras de aquellos pensadores que, por su supuesta heterodoxia, han sido olvidados, incluso voluntariamente. Es decir, sólo podrá responderse a ella cuando se considere que esta "vía única" es una expresión ambigua, que puede significar, también, la existencia de un camino para cada individuo, de una verdad que sólo puede ser válida para la persona que la admite, es decir, cuando se reconozca que hay una forma de existir que no puede ser descrita ni prescrita, sino solamente vivida una sola vez. De esta manera, ortodoxia y heterodoxia resultan conceptos complementarios, antes que antinómicos u opuestos: al haber una sola Verdad, como propugna la ortodoxia, pueden existir diversos caminos de acceder a ella, como se reconoce, implícitamente, en la heterodoxia. Porque esta relación de complementariedad no está clara en la mayoría de los espíritus, la fijación de los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia pertenece a quien detente el poder político, puesto que parece cierto que, al menos en el Islam, cualquier opción política está ligada a una opinión religiosa (22). A este respecto, ¿no es esclarecedor el hecho de que la Mu'tazila fuese considerada ortodoxa durante un cierto tiempo, el que medió entre el califa al-Ma'mūn y la reacción de al-Mutawakkil? Ello nos ilustra sobre lo que acabamos de afirmar.

Solamente un estudio profundo, serio y crítico nos permitirá comprender que el Islam, desde sus orígenes, no fue lo que, de manera simplista, se nos ha presentado, sino algo mucho más complejo. La división tradicional entre ortodoxia y heterodoxia no existió de modo tan claro. La formación del Islam, del pensamiento árabe, fue algo lento, que comenzó en una atmósfera de discusión de ideas, recibidas o rechazadas según las distintas tendencias políticas. Precisamente, la primera gran división que surgió en la Co-

(22) C.CAHEN: La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses, en: L'élaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg, Juin 1959, Paris, P.U.F., 1961, pp. 5-6.

munidad, tuvo lugar a partir de un problema político, aunque disfrazado de religioso: la sucesión en la jefatura del nuevo Estado. Así pues, una investigación que tenga en cuenta la interacción de los diversos movimientos e ideas es la única que nos permitirá comprender lo que realmente fue el pensamiento en el Islam.

Un modo de aproximarnos a esta concepción puede ser considerando que este pensamiento se gestó a través de diversas etapas, que nos resultarán más fácil de entender si distinguimos, con M. ARKOUN (23), el "hecho coránico" del "hecho islámico". El primero de ellos representa la dimensión religiosa del Islam, es decir, la llamada que la predicación de Mahoma supuso para las conciencias humanas, que se realizó en una lengua y en unas circunstancias determinadas y concretas: el árabe y la Arabia del siglo VII de nuestra era. El hecho islámico, en cambio, es la proyección histórica concreta del hecho coránico, y viene expresado por las instituciones, desarrollos culturales, códigos ético-jurídicos, etc., que ponen de manifiesto esa dimensión religiosa.

Esta distinción es la que nos permite comprobar cómo el pensamiento árabe está centrado en torno al problema del Corán, siendo la expresión de ese problema. Las primeras interpretaciones del Libro Sagrado surgieron después de la muerte del Profeta. Iniciada la exégesis, y con el fin de determinar el estatuto religioso de los actos humanos, hizo su aparición el "Fiqh", la normativa jurídica que regula las conductas de los hombres hacia Dios, hacia los otros hombres y hacia sí mismos. Como la vida y las tradiciones del Profeta debían mantenerse en el recuerdo de los creyentes, puesto que era considerado como ejemplo a seguir, se hacía preciso el nacimiento de una ciencia que, a la vez, sirviera de auxiliar a la exégesis coránica; surgió, así, la Historia. Por otra parte, la Gramática, después de haber sido fijado definitivamente el texto sagrado, apareció porque el pueblo árabe y los no árabes, conver-

(23) La pensée arabe, París, P.U.F., 1975, p. 18.

tidos al Islam, tenían que acceder a este texto. En un momento dado de la historia del Islam, en plena expansión territorial, éste entró en contacto con otras culturas y religiones diferentes; por la comunicación y relación con una teología ya elaborada, como era la cristiana, nació la ciencia del Kalām o teología. Finalmente, hizo su aparición la filosofía, como última expresión de este vasto conjunto del pensamiento islámico. El hecho islámico quedaba constituido, así, en torno al hecho coránico. En esta evolución no se debe olvidar el papel desempeñado por el sufismo que, entendido como nueva forma de acercamiento a Dios, hizo cambiar las actitudes de muchos musulmanes frente a la Palabra revelada.

El patrimonio intelectual, más bien escaso, de la antigua Arabia, se fue enriqueciendo, poco a poco, con el desarrollo de las ciencias religiosas, de las disciplinas auxiliares y con los elementos culturales tomados de otros pueblos. La aceptación de estos elementos llevó al Islam a un proceso de adaptación a las tradiciones de esas viejas civilizaciones del Próximo Oriente, que fueron absorbidas, modificadas o, algunas de ellas, eliminadas. En general, el Islam mostró ante ellas una actitud tolerante, consciente, quizá, de su inferioridad. Esta asimilación puede crear la impresión de una falta de originalidad en el pensamiento árabe. Sin embargo, esa originalidad existió, cifrándose

"en la capacidad de adaptar la inspiración extraña a sus necesidades y de rechazar lo inadaptable. El Islam puede ser llamado creativo en el sentido en que los griegos eran creativos en los siglos V o IV a.C., o el mundo occidental desde el Renacimiento" (26).

Los elementos culturales ajenos al espíritu del Corán, que influyeron poderosamente en la formación del pensamiento árabe, estuvieron tomados de Persia, India y Grecia. Los componentes persas

(26) G.E. von GRUNEBAUM: Medieval Islam. A study in cultural orientation, Chicago-Londres, The University Press, 6ª impresión, 1966, p. 324.

e indios se dejaron sentir, sobre todo, en las obras del género "Adab", es decir, el conjunto de conocimientos de tipo profano que poseía o podía poseer todo ciudadano cultivado. Los elementos griegos, en cambio, principalmente en su forma helenística, influyeron en la formación del pensamiento filosófico y científico, sin olvidar la importancia que tuvieron, al menos una parte de ellos, en el sistema teológico de la Mu'tazila.

Los componentes griegos entraron a formar parte del pensamiento árabe a través de las traducciones que se hicieron desde la segunda mitad del siglo II/VIII, y que alcanzaron su apogeo en los dos siglos siguientes. En cambio, los elementos persas e indios fueron introducidos por los "kuttāb", los secretarios iraníes de la corte 'abbāsi; fue un movimiento conocido con el nombre de la "Su'ūbiyya", centrado, principalmente, en la rivalidad étnico-social entre los "kuttāb" y el medio árabe, movimiento que no fue sólo un conflicto entre dos escuelas de literatura o de nacionalismo político, sino, más bien, una lucha para determinar los destinos de la cultura islámica, concebida como un todo (27). No se trataba de destruir el imperio árabe, sino de remodelar sus instituciones políticas y sociales, y el espíritu interno de la cultura islámica según el modelo de la corte sasánida, que representaba para ellos la más elevada sabiduría.

Todo esto contribuyó a la formación de la cultura árabe, entendida como un sistema de preguntas y respuestas referentes a la conducta humana, y ordenada en torno a una idea central; es decir, como un sistema ideológico de valores, dominado por uno supremo: el concepto religioso del hombre, cuyo fin está en el más allá. Gran parte de esta cultura fue transmitida a la Europa latina.

- - - - -

(27) H.A.R. GIBB: Studies on the civilization of Islam, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 62.

CAPÍTULO PRIMERO: EL NACIMIENTO DEL ISLAM.
=====

La religión islámica, y, con ella, la civilización y la cultura a las que dió lugar, arrancó de un reducido marco geográfico: la "Yazīra al-^cArab", la Península de los árabes. Fue aquí donde eso que hemos llamado el "hecho coránico" ocurrió, dividiendo a sus habitantes, los árabes, en dos épocas bien distintas una de otra: la que existió antes del mismo, conocida por el nombre de "Yāhiliyya", la época de la ignorancia, caracterizada por dos rasgos, el paganismo religioso y la dispersión tribal; y la época posterior a ese hecho, surgida de él mismo, cuyos caracteres esenciales fueron la creencia religiosa en un solo y único Dios y la unificación política, bajo un solo poder, de todos los pueblos que lo aceptaron. ¿Implica esta división que las concepciones y conductas propias de la época de la Yāhiliyya desaparecieran completamente en la era que le sucedió? En una interpretación lineal de la historia, esas actitudes y modos de comportamiento no podrían ser tenidos en cuenta, porque serían entendidos como algo ya pasado. Sin embargo, son algo que no debe ser olvidado, puesto que los procedimientos y las creencias de los primitivos árabes sobrevivieron en la comunidad islámica, interfiriéndose con las costumbres adquiridas por la nueva concepción religiosa y política. Es cierto que es muy difícil reconocerlos, ya que se encuentran disfrazados de apariencia islámica (28), pero también es cier-

(28) Cfr. H.A.R. GIBB: op. cit., pp. 180-182.

to que han desempeñado un papel muy importante en la configuración de la religión musulmana.

Así, esta presencia de elementos preislámicos exige conocer, en primer lugar, los rasgos que caracterizaban a la Península de los árabes antes de la llegada del Islam, para, en segundo lugar, comprender y situar históricamente la figura y la personalidad de Mahoma, así como el nacimiento de la nueva religión. Sin que pretendan ser exhaustivos, los siguientes apartados nos permiten acceder, más fácilmente, a la génesis del Islam.

1.- LA ARABIA PREISLÁMICA.

El estudio y conocimiento de la sociedad árabe anterior al Islam se presenta necesario, no sólo porque la religión islámica nació dentro de ella, sino también porque esta sociedad condicionó la surgida posteriormente.

Lo que sabemos de los árabes anteriores a Mahoma es muy poco. La historia, sobre todo la hecha por los musulmanes de la época clásica, se ha preocupado de la Arabia preislámica sólo desde el siglo VI, cuando nació Mahoma y, con él, el Islam y la civilización que, un siglo después de su muerte, se extendía desde las orillas del Indo, en el Este, hasta los confines de la tierra conocida por el Oeste: la península Ibérica.

Los árabes, pueblo de raza semita, ya habitaban la península arábiga desde tiempos remotos, como lo confirman algunos relatos asirios, textos bíblicos y ciertos autores clásicos, como Heródoto, Jenofonte, Tito Livio y Plinio (29). Un historiador árabe de al-Andalus, del siglo XI, ŠĀĪD AL-ANDALUSĪ, nos dice que una de las naciones que cultivó las ciencias en la antigüedad fue la de los árabes, que estaban divididos en varios pueblos, de los que al-

(29) Cfr. EI, s.v. "Arab", vol. I, pp. 540-543.

gunos desaparecieron en épocas muy remotas sin que permanezcan noticias de ellos:

"La fecha de su desaparición remonta tan alto que la verdad sobre ellos se ha perdido y las tradiciones que nos hacían conocer su historia no nos han llegado" (30).

Según los historiadores árabes, dos parecen haber sido los modos de vida que existían en la península: el nómada y el sedentario. El más célebre y conocido de ellos, filósofo de la historia también, IBN JALDÚN, que vivió durante el siglo XIV, sintetizó y explicó, de manera admirable, la diferencia fundamental entre los dos modos de vida:

"Los nómadas se contentan con satisfacer sus necesidades, mientras que los sedentarios buscan el confort y el lujo. Las necesidades preceden al confort y al lujo. Éstos son secundarios y superfluos. Los nómadas están en el origen de las ciudades y de la vida sedentaria y son anteriores a ellas. El hombre busca, al principio, satisfacer sus necesidades. La ruda vida del desierto ha precedido a la vida sedentaria. La civilización es el objetivo al cual tiende el nómada. Todos sus esfuerzos se dirigen hacia este fin. Desde que posee lo suficiente para prepararse para lo superfluo, lleva una vida agradable y se somete al yugo de la ciudad. Es el caso de todas las tribus nómadas. Los sedentarios, al contrario, no desean vivir en el desierto. Si se investiga el origen de los habitantes de una ciudad, se prueba que los nómadas han precedido a los sedentarios. La mayoría de los ciudadanos son antiguos nómadas que se han enriquecido, se han sedentarizado y han adoptado el género de vida confortable de los sedentarios. Es la demostración de la prioridad de la vida nómada sobre la vida sedentaria" (31).

(30) Kitāb ṭabaqāt al-umam, ed. L. CHEIKHO, Beirut, 1912. Trad. franc. por R. BLANCHÈRE: Livre des catégories des nations, Paris, Larose Éditeurs, 1935, p. 88.

(31) Muqaddima, trad. franc. por V. MONTEIL, Beirut, Commission internationale por la traduction des chefs-d'oeuvre, vol. I, 1967, pp. 244-245. Sigue siendo clásica la primera traducción a una lengua occidental: Prolegomenos (Muqaddima), trad. y com. en français par M. de SLANE, París, Imprimerie Imperiale, 3 vols. 1863-1868. Acaba de aparecer la primera versión castellana, traducida por J. FERES, México, F.C.E., 1977.

Ambos modos de vida estaban condicionados por la diferencia existente entre las zonas del sur de Arabia, en donde los altos relieves y el contacto con el monzón mantenían una humedad que permitía la vegetación y el cultivo y, por consiguiente, la vida sedentaria, y los territorios del centro y norte, en los que la única forma posible de vida sedentaria se localizaba en los oasis, a causa de la configuración desértica de la zona, cuya inmensidad se parecía, según la comparación hecha por A. TOYNBEE, a la del mar, surcada por las caravanas camelleras, semejantes a barcos del desierto (32).

Tanto nómadas como sedentarios estaban organizados en tribus, bajo la autoridad de un jeque, elegido entre los notables de las mismas.

Los árabes del sur habían conocido, en épocas remotas, una forma de civilización avanzada, creada por los reinos de Mineo, hacia el siglo IX a.C., de Saba y de Himyar, hacia el siglo II a.C. Por el contrario, los árabes del norte eran, en su mayoría, beduinos nómadas, camelleros y pastores de rebaños, que apenas conocían forma de organización. Alguna, sin embargo, se dió: los nabateos, agrupados en torno a la ciudad de Petra, en los límites de Siria, y el principado de Palmira, cerca del Éufrates, auténticos jardines en el desierto, cuyo comercio, desde los puertos de Siria, en la costa mediterránea, hasta los del Yemen, al sur de la península arábiga, competía con el de los griegos. Sus famosas ruinas, aunque actualmente testimonian la victoria final del desierto sobre el hombre, también testifican la previa victoria del hombre sobre el desierto, según el decir de Toynbee (33). Más adelante, se crearon dos principados árabes cristianizados: los lajmíes y los gassaníes, bajo la protección de bizantinos y sasánidas, respectivamente. El primer intento de reunir varias tribus lo llevó a cabo, durante el siglo V d.C., la de Kinda, de gran tradición entre los pueblos árabes, de cuyo seno saldría el primer filósofo en el Islam, el llama-

(32) A study of history, Oxford, University Press, 1934; 2a ed., 1935, vol. III, pp. 7-8 y 278 n. 1.

(33) Ibidem, vol. II, p. 11.

do "Faylasūf al-ʿarab", el Filósofo de los árabes, al-Kindī. Este intento de unión tuvo poca duración. Por otra parte, en La Meca, ciudad situada en una región relativamente fértil, en un nudo de rutas que partían hacia el norte, Petra, Palmira, Siria; hacia el sur, Yemen, mar Rojo y Abisinia, y hacia el golfo Pérsico, dominaba la tribu de los Qurayš, dedicados, por entero, al comercio.

En este ambiente se perfilan las características morales del beduino, habitante de estas tierras: solidaridad, alcanzada porque los medios de vida eran insuficientes para todos; recurso a la violencia, para defender su única propiedad, el ganado; rapiña, para arrebatarlo a otros; identificación con la naturaleza, causada por la soledad del desierto; generosidad con el huésped; patriarcado, dentro de la jerarquía de la tribu, para asegurar la unidad de mando y de opinión en la lucha por la vida (34). Pero, por encima de estas características, había un rasgo importante que dejó una gran huella en la nueva religión: la aceptación del destino, del que dependía el devenir de las cosas y el desarrollo de sus posibilidades (35).

La economía era, al principio, de tipo cerrado, es decir, de carácter familiar. Mas, al tener que abastecerse de productos que estaban fuera del alcance, los beduinos tuvieron que entrar en contacto con los núcleos sedentarios. Comenzó un proceso que, a través de un largo período de tiempo, hizo evolucionar y progresar al comercio; los tejidos, las especias y el vino fueron los productos más comercializados. Parece ser que los precios que el vino alcanzaba en los mercados, junto a los efectos que producía el beberlo en exceso, hizo nacer una fuerte oposición en los núcleos más conservadores de la población, que, además, eran los que detentaban el poder. Quizá, hay que buscar en esta oposición el origen de la prohibición de su bebida en el Islam. El desarrollo del comercio favoreció la creación de las grandes rutas caravaneras, cuya seguridad sólo podía ser garantizada por los beduinos, únicos conocedo-

(34) Cfr. EI, s.v. "Badw", vol. I, pp. 916-919.

(35) Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana, Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1957, vol. I, p. 27.

res del terreno. Estas rutas, que prácticamente atravesaban Arabia, hicieron posible la penetración de ideas y opiniones que eran ajenas al espíritu beduíno.

De la religión de los árabes preislámicos, tampoco se conoce mucho. Y, además, lo poco que se sabe de ella, lo debemos a los mismos historiadores musulmanes, que, por el interés que el Corán concede a algunas de las prácticas de la ĩāhiliyya, quisieron prestarle atención. Sus informaciones, aunque preciosas por ser únicas, sin embargo suelen ser algo tendenciosas, puesto que lo que pretendían con ello era poner en exaltación la realidad divina del Corán, en contraposición a la idolatría de los tiempos anteriores. Esas fuentes nos indican que, tanto el judaísmo como el cristianismo y mazdeísmo, estaban presentes en algunas zonas de Arabia:

"El cristianismo estaba en Rabī'a, en Gassān y en una parte de Qudā'a. El judaísmo estaba en ĩimyar, en Banū Kināna, en Banū -l-ĩarī b. Ka'b y en Kinda. El zoroastrismo estaba en Tamīm; a ellos pertenece Zirrāra b. 'Ads al-Tamīmī y su hijo ĩā'ib b. Zirrāra, que se casó con su hija y luego se arrepintió; a ellos pertenece al-Aqrā' b. ĩābis, que era zoroasttra. La zandaqa (el maniqueísmo) estaba en Qurayš, que lo tomaron de al-ĩīra" (36).

La mayoría de los historiadores se limitan a citar los nombres de las divinidades adoradas por los árabes y los atributos que las caracterizaban, sin hacer referencia a posibles mitologías. Igualmente, las escasas inscripciones de la época que nos han llegado, se refieren a los calificativos que eran aplicados más frecuentemente a los nombres divinos.

Lo que se puede deducir de esos atributos es que Dios, cualquiera que fuese su nombre, era, para los árabes de la ĩāhiliyya, el ser a quien se le pide lo necesario para conseguir una vida feliz. En general, todos los nombres divinos estaban enraizados en las creencias semitas de los pueblos del Próximo Oriente, coincidiendo, a veces, sus denominaciones. Este politeísmo, poco evolucionado, presenta una serie de rasgos comunes: divinidades locales, poco individualiza-

(36) IBN QUTAYBA: Kitāb al-ma'ārif, El Cairo, s.d., p. 205. Sobre las diversas tribus citadas, cfr. EI, s.v. respectiva.

das, de carácter astral, representadas por piedras sagradas o be-tilos, como el existente en la Ka'ba. Una de estas divinidades pa-rece haber sido venerada en una zona más amplia, incluso por enci-ma de las restantes, siendo conocida con el nombre de Allāh. El ya citado Šā'id al-Andalusī ve en ello una cierta forma de unidad de Dios (37). Este nombre pasó a designar, en el Islam, al Dios Único y Verdadero.

En realidad, la sociedad árabe preislámica presenta todas las características de una sociedad animista (38), en las que el rasgo más importante es la amplitud de lo sobrenatural, sobre lo que gira toda la vida del hombre, y cuyo poder se manifiesta en diversos objetos naturales: árboles, piedras, pozos, etc. Este tipo de sociedad es el propio de la religiosidad semita, cuya estructu-ra viene dada por la existencia de dos mundos, uno visible, campo de la experiencia cotidiana, y otro invisible, espiritual, divino, más allá del mundo visible, como ha señalado D.B. MACDONALD (39).

Las manifestaciones de la vida religiosa entre los árabes se resienten de la pobreza cultural y del reducido tamaño de sus unidades sociales. Entre las prácticas más frecuentes figuran los ritos circunvalatorios en torno a los objetos naturales que mani-fiestan lo sobrenatural; las prescripciones de pureza ritual obli-gatoria antes de realizar algunos sacrificios, con motivo de deter-minadas ceremonias; la consulta a los adivinos y, sobre todo, a los poetas, que eran considerados como los individuos que tenían acce-so al mundo invisible.

En una sociedad tal como la árabe preislámica, principal-mente en la época más inmediata a la aparición de la nueva religión, el teísmo tendía a ser preceptivo y a controlar, hasta cierto punto, la moral de los creyentes en las diversas divinidades, acusando las influencias de las grandes religiones asentadas en los territorios

(37) Op. cit., p. 92.

(38) Cfr. H.A.R. GIBB: op. cit., pp. 179-180.

(39) The religious attitude and life in Islam, Chicago, The Univer-sity Chicago Press, 1909, pp. 3-5.

cercanos. Fueron precisamente éstas, junto con el desarrollo de algunos elementos autóctonos, las que dieron origen al nacimiento del Islam.

El sentimiento religioso existente, según estas consideraciones, no era profundo, sino que la religión parecía una institución destinada a resolver algunos interrogantes propios de la existencia personal o del mundo, y a favorecer algunas prácticas rituales, quizá de tipo mítico. El Islam las conservó, en parte, y también ciertas creencias, siendo integradas todas ellas, de alguna manera, en la revelación, por ser consideradas como elementos de la "fiṭra", del sentimiento natural.

Durante este período que tratamos, no parece que hubiera una noción clara de cultura. Los únicos datos, que nos pueden proporcionar la base cultural de los árabes preislámicos, radican en el conocimiento de la lengua árabe, sobre todo la de poetas y oradores, que era entendida como el lenguaje "bello", en sus diversos dialectos, y el agudo sentido de la poesía que tenían los beduínos (40).

Aunque la ciencia no haya llegado a una conclusión definitiva sobre el origen, la denominación y las características de los pueblos semitas, parece que los árabes son los más genuinos representantes de este complejo étnico, tal como puede inferirse de la estructura de la lengua. La forma de pensamiento que esta lengua expresa, se contrapone, claramente, a la occidental en sus diversas manifestaciones. Es una forma que se caracteriza por la asociación de términos opuestos y términos semejantes, mientras que la forma de pensamiento indoeuropea está marcada por una gradación, por el paso sucesivo de un estadio de pensamiento a otro. Ejemplo típico de la forma de pensamiento semita es el refranero, del que, en gran parte, somos deudores los españoles. El razonamiento de las lenguas semíticas, en lugar de la deducción, utiliza la yuxtaposición o contraposición de los diversos aspectos que un objeto puede

(40) Cfr. Ch. PELLAT: Les étapes de la décadence culturelle dans les pays arabes d'Orient, en: Classicisme... p. 81.

presentar; es una consecuencia de su propia lengua: carece de la variedad de tiempos verbales propios de las lenguas indoeuropeas. Este tipo de pensamiento, el propio de los semitas, quedó fijado por el Corán, puesto que el Islam, lejos de modificar esta actitud de espíritu, la instituyó de manera permanente.

Esta forma de pensamiento es la que refleja el grado de cultura que habían alcanzado los árabes: la cultura era entendida como una cierta sabiduría. Se trataba de una especie de filosofía popular que, bajo forma poética, ponía de manifiesto determinadas concepciones, reglas de conducta, reflexiones sobre las relaciones del hombre con los seres superiores y sobre la situación de la vida humana. Un reflejo de esta concepción fue el gusto que siempre tuvieron los árabes por los cuentos con enseñanza moral o consejos prácticos. De esta manera, casi toda la vida cultural estaba centrada en la poesía que, como ya hemos señalado, jugaba un importante papel en lo que se refiere a la concepción religiosa, al ser los poetas los mediadores entre los dos mundos. De hecho, y como prueba de ello, Mahoma presentó sus revelaciones bajo forma poética.

Pero la poesía, para los árabes, no tenía el sentido que posee en la concepción greco-occidental en la que, según su etimología, es concebida como algo que se elabora, "poiesis", como algo que se trabaja, es decir, como algo formal. Para el árabe preislámico, la poesía era una percepción, algo sentido, algo no elaborado, sino, simplemente, expresado tal como se sentía. Ésta es la concepción que se infiere de la respuesta dada por un beduino cuando fue preguntado sobre qué cosa era poesía: "Una cosa que se agita en nuestro pecho y que nuestros labios profieren" (41).

La perfección inicial de la poesía preislámica explica la evolución de la poesía árabe. Durante la época del Califato Omeya se conservó este sentido de la poesía, manteniendo sus mismos temas, pues, según dice E. GARCÍA GÓMEZ (42), los Omeyas eran unos enamorados de la vida nómada, aristócratas beduinos de la vieja escuela.

(41) Cfr. F. CORRIENTE: Las mu'allagāt: Antología y panorama de Arabia preislámica, Madrid, Instituto Hispano-Árabe, 1974, p. 19.

(42) Poemas arábigo-andaluces, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, p. 20.

Sin embargo, este concepto cambió, perdiendo toda su originalidad y su riqueza temática, durante el califato ʿabbāsī; entonces, la poesía se convirtió en un juego que consistía en hacer encajar palabras de una lengua en un cañamazo de sílabas largas y cortas. Fue la muerte de la poesía como sentimiento. Así, la definición, que sobre la poesía nos da Ibn Jaldūn, es una concepción totalmente formal y alejada de su sentido originario:

"Nos es preciso encontrar una definición que dé el carácter real de la poesía tal como la entendemos. Héla aquí: La poesía es la palabra elocuente, fundada sobre la metáfora y las descripciones, dividida en partes, según una medida y una rima, de las que cada una de ellas es independiente de la precedente y de la siguiente, tanto por el sujeto como por el sentido, y que sigue los modelos particulares de los árabes" (43).

La única manifestación poética que nos ha llegado de la Arabia preislámica es la selección conocida por el nombre de "Muʿallaqāt", conjunto de "qaṣīdas", poemas largos, que se constituyeron en el modelo que los poetas árabes posteriores al Islam trataron de imitar. Tres partes fundamentales hay en ellas: el "nasīb" o evocación de la amada; el "raḥīl" o relato de jornadas vividas en el desierto; y el "madīḥ" o panegírico que se hace a la persona a quien la qaṣīda va dedicada. Algunas contienen una cuarta parte, el "fajr" o elogio que se hace a sí mismo el propio autor.

El rasgo más característico de estos poemas es la descripción que el poeta hace de todo cuanto le rodea, en particular la naturaleza, con la que todo árabe se identificaba, como ya hemos dicho. Por ello, las "Muʿallaqāt" nos pintan las peculiaridades de la sociedad árabe preislámica, siendo una de las principales fuentes para conocerla. Así, temas religiosos, sociales, económicos, las costumbres, etc., son revelados constantemente en estas descripciones, como ha puesto de manifiesto F. Corriente (44).

(43) Op. cit., vol. III, 1968, p. 1303.

(44) Op. cit., pp. 43-63.

Cuanto hemos dicho nos permite formarnos una idea del ambiente y del marco existentes cuando nació Mahoma. En él vivió y en él recibió la revelación que cambió el curso de la historia de muchos pueblos.

2.- MAHOMA.

Trazar la biografía de Mahoma resulta empresa difícil, porque el conocimiento que de él poseemos, especialmente antes de su predicación, es, más bien, escaso. Se dispone de dos fuentes por las que se puede establecer su vida: el Corán y la Sīra, es decir, la biografía del Profeta, transmitida por algunos autores árabes, en particular la de Ibn Ishāq, revisada por Ibn Hishām (45), biografía constituida por los "ḥadīths", las narraciones de palabras o hechos relativos y atribuidos a Mahoma, que forman el conjunto de la Tradición.

¿Qué valor ofrecen estas dos fuentes? Por lo que se refiere al Corán, efectivamente, es el único documento auténtico que nos ha llegado. Pero muestra dos dificultades: por una parte, contiene pasajes oscuros, de difícil interpretación; por otra, su estructura actual es distinta del orden en que fue revelado a Mahoma, con lo que es muy complicado establecer la cronología de sus capítulos con certeza. Pese a estas limitaciones, se pueden extraer de él algunas conclusiones referentes a la realidad histórica de la vida de Mahoma. Se sabe que es posible la existencia de un paralelismo entre el desarrollo espiritual del Profeta y la sucesión de los acontecimientos históricos que condicionaron sus revelaciones; entonces, se pueden encontrar datos suficientes en él que permitan fijar algunos sucesos históricos.

(45) IBN ISHĀQ: Das Leben Muhammed's nach M. ibn Ishāk, bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hishām, (Kitāb al-sīra), herausgegeben von F. WUSTENFELD, Göttingen, 1858-1860. Reimp. fotomec.: Frankfurt am Main, Minerva, 1961, 3 vols.

En cuanto a la Sīra, únicamente tiene el valor de ser un eficaz auxiliar para la comprensión del Libro revelado. Algunos ḥadīths completan sus enseñanzas, otros dan cuenta de los sucesos más sobresalientes de la vida de Mahoma. Aunque la mayoría de ellos presentan una realidad de tipo anecdótico, sin embargo no deben ser rechazados en su totalidad como invenciones o falsedades, como los considera LAMMENS (46), puesto que, según parece, su autenticidad está fuera de toda duda. Además, hay que tener en cuenta que, si bien muchos de los rasgos y caracteres que en ellos se atribuyen al Profeta no son completamente históricos, la mayoría de los musulmanes siempre creyó en ellos, condicionando la concepción que, tanto de Mahoma como de la religión, se tuvo, pues funcionaron, en la práctica, como ciertos.

A partir de estas fuentes, se puede especular mucho sobre la biografía de Mahoma, pero los hechos establecidos y considerados como históricos son muy pocos. La cronología de su vida resulta, por tanto, muy difícil de fijar. El único dato para conocer la vida del Profeta, y en el que hay que basarse, es el año de la Hégira, es decir, el año 622, fecha en la que Mahoma abandonó su ciudad natal, La Meca, para trasladarse a Yatrīb. Esta fecha fue establecida, de común acuerdo por los musulmanes, para señalar el comienzo de la era islámica.

Parece que el nacimiento de Mahoma ocurrió entre los años 568 y 572, si nos atenemos a la Tradición y a una aleya del Corán en la que se dice:

"Di: si Dios hubiera querido, yo no os lo hubiese explicado ni os lo hubiese dado a conocer. He permanecido una vida entre vosotros antes de ello.
¿Acaso no lo comprendéis?" (47).

(46) L'âge de Mahomet et la chronologie de la sīra, JA, 17 (1911) pp. 209-250.

(47) Corán, X, 16; ed. El Cairo, Šarika al-īlānāt al-šarqiyya, 1386/1970, p. 268. Existe versión española, realizada por Juan VERNET, Barcelona, Ed. Planeta, 1963; 3ª ed., 1973; con introducción y notas.

Si se atiende al término "cūmr", vida, que suele designar los años de duración de una vida, si se cifra el término medio de ésta en cuarenta años y si se tiene en cuenta que Mahoma pasó unos doce años predicando en La Meca antes de la Hégira, se puede suponer, en consecuencia, que nació entre los años susodichos. M. WAIT sugiere las fechas de 570 ó 571 (48), mientras que T. ANDRAE propone la de 569 para el nacimiento y la de 609 para el año de vocación (49). Sin embargo, ningún dato permite fijarla con certeza absoluta.

Sus padres, pertenecientes a la tribu de los Qurayš, familia de los Banū Hāšim, murieron cuando era niño. Fue educado por su abuelo, 'Abd al-Muṭṭalib, y, a la muerte de éste, por su tío Abū Ṭālib, con el que se dedicó al comercio, realizando algunas expediciones, incluso hasta Siria. Entró, luego, al servicio de una rica viuda, Jadiya, con la que se casó, encargándose de los negocios de comercio que ésta poseía.

Sin embargo, independientemente de los detalles anecdóticos referentes a su nacimiento y primeros años, lo que nos interesa es su vocación y predicación.

En la ciudad de La Meca se había producido el cambio socio-económico de una sociedad parcialmente nómada a otra de tipo sedentario. Esto había producido una situación económica y social injusta, por una parte, y una relajación de la vida moral y religiosa, por otra, como se puede deducir de las acusaciones lanzadas por Mahoma contra sus conciudadanos. Puesto que era una persona de naturaleza sensible, nerviosa e inclinado a la meditación, pronto tomó conciencia de estos problemas, enfrentándose con el modo de vida propio de la ciudad en aquellos momentos. Mas, en lugar de predicar

(48) Mahoma, profeta y hombre de Estado, Barcelona, Ed. Labor, 1967, p. 16

(49) Mahoma, trad. José GAOS, Madrid, Revista de Occidente, 1933. Nueva ed.: Alianza Editorial, 1966, p. 42. Esta obra fue la primera biografía de Mahoma escrita por un occidental basándose en fuentes árabes.

la revolución social, siguió un cauce religioso, sintiéndose elegido por Dios para solicitar el arrepentimiento de los habitantes de La Meca (50).

Contaba unos cuarenta años cuando sufrió una profunda crisis religiosa, originada por esa situación y por el temor que le producía el Juicio Final, del que, posiblemente, había oído hablar a algún monje cristiano. Según narra la tradición, esta crisis le provocó un gran amor a la soledad, que le llevó a retirarse, con frecuencia, a las montañas cercanas a la ciudad. En este retiro empezó a tener y experimentar fenómenos extraños en forma de sueños, alucinaciones y visiones en los que reflejaba su espíritu de rebelión contra lo que le rodeaba, contra la mentalidad religiosa y ética de La Meca (51). Comenzó a interesarse por aquellas comunidades religiosas que disponían de una Escritura revelada, a las que Mahoma conocía desde su juventud. Constatando la necesidad que el pueblo árabe sentía de un profeta, creyó que él era el enviado de Dios, según oyó en la que, al parecer, fue la primera revelación:

"Recita en el nombre de tu Señor, El que ha creado.
Ha creado al hombre de sangre coagulada.
¡Recita! Tu Señor es el más generoso. El que ha enseñado (el uso del) cálamo.
Ha enseñado al hombre lo que no sabía" (52).

Las revelaciones que percibía en ese estado de somnolencia en el que caía, fueron, probablemente, elaboraciones subconscientes e involuntarias de lo que, en estado de vigilia, había oído predicar a algún judío o cristiano. Lo cierto es que creyó que era Dios mismo quien le hablaba. Después, sabiendo que le es imposible al hombre ver y oír a Dios, identificó la voz que oía con el ángel Gabriel, como da cuenta en otro pasaje del Corán:

(50) H.A.R. GIBB: *Mohammedanism*, Oxford, University Press, 1949.
Trad. esp.: *El mahometismo*, por M. VILLEGAS DE ROBLES, México, F.C.E., 1952; 2ª ed., 1966, p. 30.

(51) I. GOLDZIHNER: op. cit., p. 4.

(52) *Corán*, XCVI, 1-5; ed. cit., p. 814.

"Di: ¿Quién es enemigo de Gabriel? Pues él lo ha revelado, con permiso de Dios, sobre tu corazón, confirmando lo que existía ya. Es guía y buena nueva para los creyentes" (53).

De esta manera, Mahoma se consideró el "rasūl Allāh", el enviado de Dios a los árabes, el último Profeta sobre la tierra. Creyó que las revelaciones que recibía procedían de un libro que estaba guardado en el cielo y del que sólo unos fragmentos le eran manifestados en lengua árabe. La revelación fue presentada, así, como la Palabra de Dios. En el Corán, Dios habla en primera persona y Mahoma se muestra a sí mismo como aquel a quien la palabra va dirigida.

Una vez que Mahoma había tomado conciencia del papel que tenía que desempeñar entre su pueblo, comenzó sus predicaciones, que, al principio, sólo fueron escuchadas por algunos familiares y amigos suyos, encontrando en el resto de las gentes de La Meca un gran escepticismo y en aquellos que detentaban el poder una fuerte oposición, basada, tal vez, en el temor a perder o a comprometer las instituciones religiosas, políticas y económicas sobre las que centraban su poderío.

Dos fueron los temas principales que Mahoma abordó en estas predicaciones: la proclamación de Allāh como el Dios único y soberano, y su presentación como el Juez Justo que ha de venir a juzgar a los hombres. Mahoma era el mensajero divino, el intermediario entre Dios y los hombres, que anunciaba a éstos la próxima llegada del Juicio Final en el que Allāh recompensaría a los hombres de buenas acciones y castigaría a aquellos que hubieran realizado malas acciones. Era una predicación de tipo escatológico, en la que exhortaba a los hombres a estar preparados para la llegada del Gran Día.

Partiendo de esos dos temas, Mahoma inició su revolución de tipo religioso, que le llevó a instituir una religión monoteísta y de carácter profético. Se ha hablado de la índole mesiánica de la predicación de Mahoma. Si bien esta peculiaridad pudo existir,

(53) Ibidem, II, 97; p. 19.

hablando en su favor los diversos pasajes coránicos que tratan de la inminencia del día del Juicio, sin embargo, ese mesianismo, si es que existió, tuvo que desaparecer pronto. Hay que rechazar la hipótesis de que Mahoma predicó un movimiento mesiánico (54).

Ya se ha visto cómo en la Arabia preislámica existía un reconocimiento general de la idea de un Dios supremo, aunque todavía de una manera confusa y vaga. Mahoma elevó esta concepción a un nivel superior, insistiendo en que este Dios es el único existente, el Creador de los cielos y de la tierra: un Ser invisible, todopoderoso y trascendente. Inicialmente, la predicación de este tema sucedió de una manera desordenada y sin un cuerpo fijo de doctrinas básicas (55). Pero, como mantener tal concepción implicaba proveerla de un armazón de ideas congruentes y de actitudes religiosas, Mahoma se dedicó a esta tarea después de la Hégira, cuando se estaba cimentando la nueva comunidad.

La idea de un Dios supremo ya había sido predicada, también, por los profetas anteriores a Mahoma. Dios los había enviado para comunicar a sus pueblos un mandamiento: que Dios es el único que existe como tal, y que hay que obedecerle. De esta manera, la misión del profeta era poner en relación la trascendencia de Dios con la inmanencia del hombre. Éste es el carácter propio de las religiones reveladas. Se trata de un cometido que todos los profetas han de cumplir. El último de ellos, el que cerró definitivamente el ciclo de la profecía, fue, precisamente, Mahoma.

Los doce primeros años de su predicación en La Meca tuvieron como objeto estos dos temas. A través de ellos, la nueva religión se encontró orientada hacia el más allá.

Durante esta época murieron el tío y la mujer de Mahoma. También tuvo lugar, según la tradición, el famoso viaje nocturno al que el Corán alude:

(54) Cfr. J. AGUADÉ: Observaciones a una nueva hipótesis sobre el origen del Islam, en Boletín de la Asociación española de Orientalistas, 14 (1978), pp. 119-126.

(55) T. ANDRAE: op. cit., pp. 32-34.

"Llor a Aquél que hizo viajar de noche a su siervo desde la sagrada mezquita de La Meca hasta la mezquita más alejada, aquélla cuyo alrededor hemos bendecido, para hacerle ver parte de nuestras maravillas" (56).

Este tema dió lugar a una vasta producción literaria, llegando a influir, según ha mostrado ASÍN PALACIOS, en la obra del Dante (57). Para el ilustre arabista español, esta leyenda nació de pasajes oscuros de la revelación, que el pueblo, a falta de exégesis oficial, suplió con la imaginación.

Sin embargo, el hecho que adquirió una trascendencia universal en el Islam fue un acontecimiento que tuvo implicaciones políticas: la relación que Mahoma inició con los habitantes de la cercana ciudad de Yatrīb.

Las tribus de esta ciudad se encontraban en lucha entre sí. Con el fin de impedir que los judíos se erigieran en árbitros de la lucha, puesto que, según parece, eran los causantes de las discordias, decidieron buscar a alguien que los pacificara. Llamaron a Mahoma, cuya predicación ya debían conocer, y se comprometieron a obedecerle y a renunciar a su primitiva religión, firmando el llamado "Pacto de al-'Aqaba". Mahoma envió, primero, a algunos de sus seguidores y, después, marchó él mismo en el año 622. Este viaje ha sido denominado "Híjra", la Hégira, la emigración, y señala el comienzo de la era musulmana. Poco después, la ciudad de Yatrīb tomó el nombre de "Madīna al-Nabī", la ciudad del Profeta, siendo conocida, desde entonces, como Medina, es decir, la ciudad por antonomasia. Finalizaba, así, la era preislámica.

Fue ahora cuando comenzó el Profeta la tarea de organizar la religión, convirtiéndose, además, en un jefe político teocrático. Las revelaciones de este periodo cambiaron de orientación. Si en La Meca, Mahoma se había presentado como el último de los mensa-

(56) Corán, XVII, 1; p. 364.

(57) La escatología musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919; 3ª ed.: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961.

jeros de Dios, encauzando toda su predicación hacia la escatología, en Medina instauró un cierto culto y trató de resolver los problemas prácticos que se le planteaban a la nueva comunidad por medio de una ley que estaba contenida en las revelaciones de esta segunda época. Estas se centraron más en asuntos políticos y sociales que en reflexiones espirituales. Las revelaciones de La Meca eran declaraciones imaginativas, llenas de ardor poético, y referentes a disposiciones religiosas y a una concepción del mundo poco precisa. Las de Medina, en cambio, carecían de esa originalidad poética y, en general, eran reglas y máximas de conducta por las que se había de regir el nuevo Estado que iba a surgir: el islámico. Fue, pues, en Medina donde las grandes líneas de la vida histórica del Islam aparecieron (58). Mahoma trató de alcanzar la unidad de la fe, considerando que su revelación era la culminación de aquélla con la que Dios había iluminado a Moisés y a Abraham, a través del poder político: fue la unión de la religión y del Estado, regidos bajo una misma ley. Para lograr esa unidad, Mahoma quiso atraerse a los judíos de Medina, cuya religión era muy próxima a la que él predicaba. Pero los judíos no lo aceptaron.

El movimiento de Mahoma asumió en Medina una nueva forma. Constituyó una nueva comunidad, la "Umma", noción que designa al grupo de hombres al que Dios envió un profeta, y, más especialmente, a aquéllos que, habiendo escuchado su predicación, creen en él, pactando con Dios por mediación suya, según expresó L. MASSIGNON (59). Esta Comunidad estuvo compuesta, al comienzo, por dos grupos: los "muḥāḡirūn" o compañeros de emigración de Mahoma, y los "anṣār", los defensores del Profeta en Medina. Estos dos grupos fueron conocidos, en la tradición musulmana, bajo el nombre de los "Compañeros del Profeta". La umma se organizó sobre bases políticas y bajo el gobierno de un solo jefe.

(58) Cfr. I. GOLDSCHER: op. cit., p. 8.

(59) L'Umma et ses synonymes: notion de "Communauté sociale" en Islam, en REI, 15 (1941-46), p. 151.

Uno de los primeros hechos políticos que Mahoma llevó a cabo, fue el de enviar a algunos hombres a saquear una caravana que iba en dirección a La Meca, con el fin de proveer de sustento material a la nueva comunidad. Los mequies salieron a defender la caravana y se enfrentaron a los hombres de Mahoma, que resultaron victoriosos, en la célebre batalla de Badr. Este hecho representó para el naciente Islam un acontecimiento propagandístico de incalculable valor: Allāh se había declarado favorable a Mahoma. Por eso, es llamado "el día victorioso" en el Corán.

Las luchas entre medineses y mequies continuaron hasta que Mahoma entró en La Meca en el año 630. Entonces se le unieron las tribus de la ciudad y la antigua religión fue abolida. A partir de este momento, Mahoma extendió su dominio sobre una gran parte de Arabia. Después, envió una expedición contra Siria, que acabó en fracaso; sin embargo, ella sirvió para abrir la etapa de la expansión islámica.

En 632 Mahoma celebró la peregrinación a La Meca. Fue la que los musulmanes han llamado la "peregrinación del adiós", "ḥaṣṣāt al-wadāʿ" (60). Poco después moría Mahoma. En este momento, la nueva religión había sido abrazada ya por una multitud heterogénea de gentes, sin que el Profeta hubiera designado quién había de gobernarlos. Ello originó graves problemas, cuya solución acarreó las primeras interpretaciones y discusiones que surgieron en el pensamiento árabe.

La persona de Mahoma ha sido tachada de loco, de visionario e, incluso, de epiléptico. Dejando de lado todas las interpretaciones de tipo psicológico que se puedan hacer, lo cierto es que Mahoma se presenta como un personaje de gran categoría humana, que trató de elevar el nivel de vida moral e intelectual de sus coetáneos, comprendiendo, perfectamente, el carácter y las tradiciones de su pueblo. Su mérito está en su obra: supo cambiar el rumbo de la historia de la humanidad, pues dejó la base de una religión, inició un Estado y promovió una civilización y una cultura.

(60) Cfr.: AL-ṢAFADĪ: *Kitāb al-wāfī bi-l-wafayāt*, ed. y trad. de la Muqaddima por E. AMAR, en JA, 17 (1911), p. 287.

3.- EL CORÁN, FUENTE DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA.

La revelación que Dios otorgó a Mahoma por mediación del ángel Gabriel, está contenida en un libro conocido bajo el nombre de "Corán", "al-Qur'ān", término que deriva de la voz siriaca "qer-yana", que quiere decir "salmodeo, recitación" (61). Fue adoptado porque el texto coránico debía ser recitado. Pero el nombre con el que usualmente aparece designado en el mismo Corán, es "al-Kitāb" (el Libro), tomado de la expresión "ahl al-kitāb" (las gentes del libro), que hace referencia a aquellas comunidades que reconocen un libro revelado, es decir, a los judíos y cristianos.

El Corán, tal como se conoce hoy, es una elaboración posterior a Mahoma. No es un conjunto de libros, como la Biblia, escritos por los hombres. No es, tampoco, un tratado didáctico en el que se exponga, de manera clara y concisa, una concepción de Dios, del hombre y del mundo. El Corán es un conjunto de dichos, dados por Dios a Mahoma a lo largo de unos veinte años, en el que partes dogmáticas y morales están mezcladas con otras consideraciones (62). Lo que hoy conocemos es la colección de pasajes originalmente independientes, unidos bien por la semejanza de sus materias, bien por la identidad del ritmo poético, realizada después de la muerte de Mahoma por el problema que hubo planteado: el temor a la pérdida de la revelación por la falta de un texto definitivo. La revelación estuvo, al principio, confiada a los memoriones, según costumbre de la época: los poetas recitaban sus poesías y eran aprendidas de memoria por determinadas personas capaces de reproducirlas fielmente.

(61) Cfr. G.E. GRUNEBaum: Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition, London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p.80.

(62) Cfr. L.GARDET-M.M.ANAWATI: Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris, J. Vrin, 1948; 2ª ed., 1970, p. 27.

Lo mismo ocurrió con los pasajes que le eran revelados a Mahoma. Sin embargo, la muerte de los memoriones amenazaba la integridad de la revelación, pues solamente algunos Compañeros del Profeta habían copiado algunos fragmentos.

El primer califa, Abū Bakr, mandó reunir todos los fragmentos escritos que había, así como recopilar lo conocido por los memoriones. Ello implicó fijar una determinada lengua, la hablada por Mahoma, pues existían diversos dialectos. Con este intento de elaboración de un texto escrito, se establecían las bases para la constitución de la gramática. Al llevar a cabo la empresa, se observó la existencia de diversas redacciones de un mismo texto, con claras diferencias entre las mismas, que causaban divisiones entre los creyentes. Para acabar con ellas, el tercer califa, 'Utmān, nombró una comisión para la elaboración de un texto único según las principales redacciones. Cuando se hubo compuesto, texto llamado la "Vulgata", fue distribuido por las principales ciudades. Su autenticidad, a pesar de la selección ideológica que implicaba la fijación, ha sido admitida por todos los musulmanes.

El texto de la Vulgata está formado por 114 capítulos o azoras (sūras), dividido cada uno de ellos en un número variado de versículos o aleyas (al-āyāt). Las azoras están colocadas en un orden decreciente de longitud, salvo la primera, llamada "al-Fātiha" (la que abre), que es muy corta; se encuentra al comienzo por la importancia que tiene en la oración musulmana. Esta clasificación tuvo como consecuencia la perturbación de la cronología de los textos revelados, pues en ella, las revelaciones de Mahoma en su estancia en La Meca están mezcladas con las del periodo medinés. Después de un examen estilístico y de contenido, se ha llegado a la conclusión de que, salvo alguna excepción, las azoras más largas corresponden a la predicación en Medina, mientras que las más cortas fueron reveladas en La Meca (63). Así, se puede decir que la lectura del Corán se realiza según una cronología inversa.

(63) Sobre la constitución de la Vulgata y la cronología de los capítulos, cfr. la introducción de J. VERNET a su traducción del Corán, ed. cit., pp. XLIX-XCII.

Hemos afirmado que el texto de la Vulgata es considerado como auténtico por todos los musulmanes. Sin embargo, se trata de una posición de hecho, puesto que esa aceptación no pone de manifiesto la gravedad y la complejidad de las circunstancias políticas, sociales y culturales a las que tuvo que imponerse la versión realizada por 'Utmān, versión oficial que representó la eliminación de otras lecturas, algunas de las cuales poseían un gran valor, como la de Ibn Mas'ud, Compañero de Mahoma, o la de 'Alī, cuya lectura podría haber arrojado luz sobre el origen de la primera oposición, que se mantiene en la actualidad, a la ortodoxia musulmana: la de la Šī'a. Se eligieron unas determinadas lecturas en perjuicio de otras, hecho que dió lugar a trastornos políticos y sociales, y a desarrollos intelectuales, científicos y religiosos. Esto significó la entrada en juego de factores muy diversos cuya complejidad está lejos de ser medida aún: la constitución de la Vulgata se integró en el movimiento de sucesión al califato, siendo el resultado de unas determinadas opciones políticas.

El Corán se nos presenta, así, como un conjunto de enunciados en lengua árabe, la hablada por Mahoma, como hemos señalado, acabado en cuanto a su fijación, pero abierto a la interpretación; enunciados a los que sólo se puede tener acceso a través del texto establecido oficialmente. El Corán, entendido así, descansa en dos conceptos fundamentales, que le otorgan su carácter de Libro sagrado: el ser Palabra de Dios y el haber sido transmitido por mediación de un Profeta. Palabra de Dios y profecía son, por esto, las bases constitutivas del hecho coránico.

La característica esencial del Corán, su único milagro, es su inimitabilidad, que se apoya en el hecho de que el Corán es la Palabra misma de Dios, increada y eterna, según piensa la mayoría de los musulmanes. Es inimitable porque es absoluto, único. Es el Logos, la Palabra de Dios. Si en el cristianismo el Logos, el Verbo, se hace Cristo, en el Islam se patentiza como Corán, como el Libro escrito eternamente. De este modo, la diferencia entre los Libros sagra-

dos de las otras religiones y el Corán está clara: el Pentateuco y el Evangelio, la Biblia, es una colección de escritos, realizada por diferentes hombres, en lugares y épocas diversas; el Corán, en cambio, ha sido dictado por Dios a un solo hombre, en una época determinada y según el modelo del Libro, que es su Palabra, eterno en los cielos.

El sentido de esa Palabra no puede ser comprendido acudiendo a las revelaciones anteriores, sino a partir del mismo Libro. Esto originó el nacimiento de las ciencias religiosas. El Corán, así, no sólo es fuente de la religión, sino también del pensamiento islámico. Las ciencias religiosas hicieron posible la exégesis coránica, según dos tendencias generales, que se manifestaron como dos modos de pensamiento y como dos actitudes ante el texto sagrado: la que se limitó al comentario literal y la que prefirió la interpretación del mismo.

En su estructura discursiva, el Corán establece una relación entre tres personas: la que habla, la que escucha y transmite, y la que recibe. Pero esta relación está centrada, exclusivamente, en la persona que habla: Dios. Su Palabra le muestra como Creador de los cielos y de la tierra y como Trascendente a ellos. No obstante, lo que muestra de Sí mismo, va dirigido a los hombres. Pero no lo hace directamente, sino que es un mensaje dado a través de una persona que ha elegido, el Profeta, persona que escucha su Palabra y la transmite. De aquí que el segundo aspecto constitutivo del Corán sea esta dimensión profética. El Corán no sería Libro sagrado si no fuera Palabra de Dios, dada a conocer a los hombres por mediación de un Profeta.

Se extiende, así, al ámbito musulmán un aspecto esencial de la revelación judeo-cristiana: la vía de la trascendencia como acceso a la divinidad, propia de lo que Cruz Hernández ha llamado el "mundo de la profecía", cuyo fundamento es la manifestación histórica del mensaje de Dios a través de los profetas, elegidos por Dios mismo (64). La función profética consiste en hacer partici-

(64) El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones, en Homenaje a Zubiri, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, p. 385.

pes a los hombres del mensaje de Dios. Aquí radica su importancia.

La misión profética de Mahoma permitió a los árabes acceder a la divinidad. El sentido de la revelación, de esa relación discursiva, es, por tanto, hacer descender la Trascendencia divina a la contingencia de la historia. La predicación de Mahoma ponía al Dios único y trascendente ante los árabes, por vez primera en su historia. Mahoma, según creía, era el último de todos los que aportaron a la humanidad una ley religiosa. Por eso, su predicación fue la revelación definitiva y perfecta para todos los hombres. La ley islámica venía, en consecuencia, a abrogar las precedentes.

El Corán es un libro religioso cuyas enseñanzas sirvieron para constituir un cuerpo doctrinal, orgánico y completo. Esta es la razón por la que es fuente de la religión islámica. La primera de ellas junto a la Tradición, compuesta por *ḥadīṡs*, y a la "*Iḥmāc*", la opinión concordante de la comunidad, que también son fuentes de la religión y del derecho musulmán (65).

El Islam, en cuanto religión, es una doctrina coherente, cuya formulación se desarrolló en el transcurso de los tiempos, puesto que, más que un todo dado desde el principio, fue el producto de diversas evoluciones e influencias, bajo cuya acción se constituyó en tanto que concepción ética del mundo y en tanto que sistema jurídico y dogmático, hasta que alcanzó su forma definitiva.

Como primera de las fuentes de la religión, el Corán es un código que dió al Islam ese carácter jurídico que le es esencial. Por esto, el Islam se define, ante todo, como una ley, la "*šarī'a*", que se aplica a la comunidad de los creyentes y que los liga por igual. La ley islámica, cuyo origen es divino, abarca todas las manifestaciones de la vida humana: la revelación es guía para el obrar humano (66). Esta es la razón por la que en el Islam no puede haber conflicto entre la ley religiosa y la ley civil: porque es

(65) Cfr. A. NALLINO: *Raccolta di scritti editi et inediti*. II. L'Islam. Dogmatica. Sufismo. Confraternitate, a cura di N. NALLINO, Roma, Istituto per l'Oriente, 1940, pp. 13-14-

(66) Cfr. GARDET: *La révélation comme guide pour l'agir humain et la politique*, en *Proceeding of the 27 intern. Cong. of Orientalists*, ed. by D. SINOR, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, p. 175.

una sola ley que domina tanto la vida religiosa, como la política, la social, la económica y la cultural. Esta ley es la que da sentido a todo el Islam: "Islām" quiere decir "sumisión"; es el sometimiento del hombre creyente, en todos los aspectos de su vida, a Dios, del que depende.

No se puede buscar en el Corán una exposición sistemática de la religión islámica, lo hemos dicho ya, porque no la hay. Si en él aparecen algunos dogmas, algunas disposiciones jurídicas, algunos detalles de culto, sin embargo, lo que dió forma a la religión fue, más bien, el desarrollo que los propios musulmanes hicieron del contenido del Corán; fue el resultado de una obra colectiva, que nació con la predicación de Mahoma y prosiguió después. El Corán, ciertamente, es la fuente a la que todos los musulmanes vuelven continuamente para renovar su visión espiritual: el Libro transforma su pensamiento religioso, poniendo ante ellos nuevas ideas, nuevas realidades, nuevos símbolos, nuevos objetivos, y abriéndoles nuevos caminos para sus actividades prácticas (67). Pero no es la única fuente, como ya hemos señalado.

El pensamiento, en el Corán, aparece concreto. La revelación había sido concebida en función de la mentalidad y del nivel intelectual del grupo humano al que se dirigía. Hay que retroceder y buscar las concepciones que dominaban en la Arabia preislámica para descubrir en ellas no sólo el espíritu realista de los mercaderes, sino también el sentido de lo concreto, propio de los beduinos, y su incapacidad para evadirse de lo material y sensible. Quizá por esto, el contenido dogmático del Corán es muy limitado. Es un libro, fundamentalmente ético, que intenta establecer cómo se debe vivir en virtud de un Dios único. Y es un libro ético, porque los primeros problemas que se plantearon a la incipiente comunidad eran éticos (68). En él, las partes que indican lo que hay que creer

(67) Cfr. H.A.R. GIBB: Studies..., p. 196.

(68) Ibidem, pp. 5, 197 y ss.

para salvarse están mezcladas, de una manera constante, con un gran número de indicaciones de tipo práctico.

Los tres puntos doctrinales que se expresan en el Corán son los siguientes:

1) "La existencia y unicidad de Dios". Es un principio constantemente afirmado en todo el Libro:

"Vuestro dios es único Dios. No hay dios sino Él, el Clemente, el Misericordioso" (69).

De la existencia de Dios nos dan testimonio todos los signos del universo, siempre que se reflexione sobre ellos. Lo exige el mismo Corán, pues el valor del mundo creado es un valor de signo, en cuya contingencia se significa el Creador mismo (70). La unicidad de Dios implica un regreso al monoteísmo puro de Abraham, porque él fue el primer monoteísta. Los profetas que vinieron después de él, Moisés y Jesús sobre todos ellos, añadieron a la doctrina suya ideas no puras. La religión islámica, presentada en el Corán como el retorno al antiguo y primitivo monoteísmo, puede oponerse, entonces, a las otras religiones reveladas y proclamar su verdad y originalidad como la forma justa de la verdadera religión original de la humanidad. Lo que permitió constituir el Islam fue el testimonio de la fe en el Dios de Abraham.

Junto a este postulado, se une el reconocimiento de que Mahoma es el enviado divino. Esta es la profesión de fe musulmana, la "Shahāda": "No hay más dios que Allāh y Mahoma su enviado". El acto de fe, para los musulmanes, consiste en repetir esta frase. Es el único modo de entender la fe.

2) "El hombre como creación de Dios". Entre todos los seres creados por Dios, el más excelente es el hombre, cuyo fin es retornar a su Creador, a través del camino de la salvación. Así, el Corán nos presenta la vida del hombre en este mundo como un peregrinar en busca de la salvación, que se encuentra en Dios:

(69) Corán, II, 163; ed. cit., p. 31.

(70) Cfr. L.GARDET: Études de philosophie et de mystique comparées, Paris, J. Vrin, 1972, p. 73.

"El camino va hacia tu Señor" (71).

Este es el significado espiritual que tiene la peregrinación a La Meca: la búsqueda del camino de salvación. Fue la transformación de un rito de la religión preislámica, y su adaptación a una religión organizada (72). El Corán, pues, abre a cada persona la perspectiva de un destino eterno.

3)"El hombre destinado a la eternidad". Es la concepción escatológica del mundo. Ese destino eterno que ofrece el Corán será alcanzado al final de la historia humana, que debe concluir el día del Juicio. Este día será anunciado por el cataclismo que le precederá, debiendo estar preparado el hombre para ello:

"El cielo se desgarrará ese día con las nubes y se hará descender, por completo, a los ángeles.
En ese día el poder, la verdad, pertenecerán al Clemente. Será un día penoso para los infieles" (73).

En este día, todo hombre será o recompensado con el paraíso o castigado con el fuego eterno.

Junto a estos tres temas doctrinales, el Corán establece una serie de indicaciones de tipo práctico, cuyo objeto es garantizar, en la vida presente, las mejores condiciones de existencia, y, en la vida futura, la recompensa eterna. Estas indicaciones fueron resumidas en las cinco obligaciones rituales que todo oreyente debe cumplir, llamadas los "pilares de la religión" (arkān al-dīn): la šahāda o profesión de fe, la oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación a La Meca, una vez, al menos, en la vida (74). Es el Islam entendido como conjunto de fe y actos. De esta manera, todos los principios, que son necesarios al hombre para alcanzar su salvación, se encuentran en el Corán. Siguiéndolos y creyendo en ellos, el hombre puede lograr la felicidad eterna.

(71) Corán, LXXV, 30; ed. cit., p. 780.

(72) Cfr. M. GAUDEFROY-DENOMBINES: Le pèlerinage à la Mekke, Paris, P. Geuthner, 1923. Reprint: Philadelphia, Porcupine Press, 1977, p. II.

(73) Corán, XXV, 25-26; ed. cit., p. 473.

(74) Cfr. F. PAHEJA: La religiosidad musulmana, Madrid, B.A.C., 1975, pp. 51-77.

Éstas son, de manera esquemática y general, las enseñanzas del Corán. ¿Han surgido de la experiencia intuitiva de Mahoma sólo, o fueron inspiradas por otras fuentes? En una perspectiva estrictamente musulmana, esta cuestión no es posible plantearla, si se considera que el Corán es la Palabra misma de Dios, en la que no caben fuentes de origen humano, pues ella se ha manifestado y revelado directamente, sólo a través de Gabriel, a Mahoma. Plantearla, implicaría dudar de la autenticidad de su origen divino. Sin embargo, en una perspectiva más amplia y, desde luego, no musulmana, está claro que los principios generales del judaísmo y del cristianismo eran conocidos por Mahoma e influyeron en su concepción del Islam. Tanto las comunidades judías, como los monjes y anacoretas cristianos que habitaban en las ciudades y desiertos de Arabia, fueron fuente de inspiración en la predicación de Mahoma. El Islam tomó de ambas religiones la idea central de que la religión es aquello que domina toda la vida, concepto común al Oriente y su mundo circundante. Pero el Islam se purificó de las complejidades de estas otras concepciones, haciéndose más accesible a las masas de gente indocta, porque sólo conservó algunos principios simples, fácilmente comprensibles por el pueblo: para ser un buen musulmán, solamente era suficiente tener un conocimiento, más o menos aproximado, del Libro sagrado, y cumplir determinadas prácticas rituales, muy simples.

Esta simplicidad es lo que explica la rápida expansión del Islam. El principio de la unicidad divina fue predicado por Mahoma, quizá, en el momento más adecuado; tuvo una gran difusión en las zonas en las que los espíritus estaban dispuestos a recibirlo, por ser más atrayente y más sencillo de comprender que la concepción trinitaria del cristianismo. Por esto, el Islam cristalizó rápidamente allí donde la atmósfera monoteísta se mantenía más libre de la influencia trinitaria. En Siria y Egipto dominaba la secta monofisita, que negaba la naturaleza humana de Cristo y veía en el trinitarismo un verdadero politeísmo. En España, a pesar de la abolición

oficial, el arrianismo se mantenía en el pueblo. Ambas concepciones del cristianismo, la arriana y la monofisita, estaban más cerca del Islam, como monoteísta, que del trinitarismo, como supuestamente politeísta. Todo ello permitió la rápida asimilación del Islam como monoteísmo puro. Hay que añadir, además, el hecho de que la religión musulmana no imponía normas de difícil cumplimiento, sino prácticas asequibles a todos, sin que éstas fueran contrarias a las costumbres de los pueblos.

Otro de los factores que pudo contribuir a la rápida propagación del Islam, fue el mantenimiento del comercio, como medio económico del pueblo árabe. El comercio sirvió de punto de unión entre las personas y los países en los que se realizaba, facilitando la comunicación de ideas. El Islam había nacido entre comerciantes. Recordemos el papel jugado en la antigüedad por fenicios y griegos.

Hasta ahora, los historiadores han recurrido al tradicional concepto de la "Guerra Santa" para justificar las rápidas conquistas del Islam. Sin embargo, parece que este concepto surgió como tema de propaganda entre los mismos musulmanes, siendo aceptado, rápidamente, por los cristianos. Los musulmanes, al alegar la exigencia divina de la guerra, se aseguraban la fidelidad de los creyentes en la empresa acometida; los cristianos podían justificar, de esa manera, la pérdida de influencia que la Iglesia había sufrido en algunas zonas.

El Corán habla, en efecto, en diversos pasajes, de "combatir en la senda de Dios". ¿Hay que entenderlos en el sentido en que normalmente se les ha dado? ¿No dice en cambio, que lo único que el creyente debe hacer es repeler la agresión cuando sea atacado?:

"Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores. Dios no ama a los agresores" (75).

Mantener la idea de la "Guerra Santa" es aceptar una concepción primaria de la historia: "todas las revoluciones habidas, habrían sido el producto de imponer por las armas unas ideas deter-

(75) Corán, II, 190; ed. cit., p. 37.

minadas. Creer que toda la transformación espiritual, social y cultural, que se realizó con el Islam, fue el resultado de una gran conquista militar; creer que todo ello fue impuesto a golpe de cimitarra, ¿no implicaría la existencia de un Estado poderoso, con un gobierno fuerte, con grandes ejércitos y medios económicos para mantenerlos? ¿No implicaría esto, a su vez, la existencia de un país originario, rico y poblado? Sin embargo, los testimonios nos muestran que la Arabia de la época de las conquistas estaba habitada por una población escasa, generalmente de origen nómada o dedicada al comercio, poco dispuesta a la guerra. ¿No nos enseña la historia que, en general, los pueblos comerciantes son poco dados a la lucha armada? Por otra parte, la situación política a la muerte de Mahoma en torno a la sucesión al califato nos muestra que el naciente Estado árabe no debía ser lo suficientemente fuerte como para empeñarse en una empresa de tal envergadura. ¿Dónde encontró el califa los recursos humanos y económicos que necesitaba para ello? ¿Era suficiente invocar el nombre de Allāh para conseguirlo? ¿Hay que creer en una conversión fanática al Islam? No se trata de negar la realidad histórica de las conquistas militares. Éstas están atestiguadas por todas las fuentes. De lo que se trata realmente, al plantear estos interrogantes, es de sugerir una nueva orientación en torno al sentido de la expansión islámica. El propio Asín Palacios ya fue consciente de lo que decimos:

"El tópico, tan acreditado desde hace siglos, de que esta difusión tan rápida debió ser singularmente a la violencia de las armas, tiene que ser o en gran parte desechado, o reducida por lo menos su influencia a la secundaria categoría de un determinante último que facilitó y dió eficacia a otras muchas causas de orden espiritual, sin las cuales la fuerza brutal de la guerra santa habría resultado seguramente estéril" (76).

El hecho cierto es que los árabes, un siglo después de la muerte de Mahoma, habían constituido un imperio de más de nueve mil

(76) Algazel: dogmática, moral y ascética, Zaragoza, 1901, p. 13.

kilómetros de extensión. Este hecho es, prácticamente, único en la historia. Ni los romanos fueron capaces de ello. Los historiadores no han emitido, hasta ahora, ningún juicio crítico con respecto a él, sino que se han limitado a subrayarlo y aceptarlo. Entre las causas que pudieron permitirlo, se pueden señalar algunas, no todas: el desarrollo del comercio por parte de la sociedad árabe, a través del cual se fueron propagando las ideas básicas de la nueva religión, que fueron aceptadas por las poblaciones a las que llegó, en virtud de la disposición previa de éstas para recibirlas, y de la simplicidad de esas ideas.

En cualquier caso, creemos que es misión que compete a los historiadores del Islam dilucidar las verdaderas y auténticas causas, siempre que dejen de lado prejuicios de tipo religioso o nacionalista, y sólo después de revisar críticamente las fuentes documentales.

- - - - -

CAPÍTULO SEGUNDO: LOS COMIENZOS DEL PENSAMIENTO ÁRABE.

El Islam es digno de admiración no sólo por el momento histórico en el que nació, sino también porque dió origen, en corto espacio de tiempo, a una civilización que se constituyó en sistema de pensamiento y de conducta, proveniente de un impulso fundamental que envuelve al hombre en todas sus relaciones. Esta civilización hizo posible que todo el ámbito musulmán mantuviera, gracias a la religión, una unidad estructural por encima de la diversidad producida por la desintegración política: cualquier musulmán era grato en cualquier parte del mundo islámico. Tanto la fe como el saber basado en ella, aunque no siempre en armonía, mantuvieron unidos, por medio de la lengua en la que fe y saber eran expresados, lo que príncipes y generales habían destruido. Por encima de la desunión política, la comunicación de ideas siempre se conservó, haciendo florecer esa cultura que brilló, durante gran parte de la Edad Media, con luz propia.

Hemos visto en el capítulo anterior cómo el Corán fue la fuente de la religión islámica, al estar contenidos en él los principios de la ley, de la "šarī'a". Éste debería haber sido el nivel único y propio del Corán. Pero, lo hemos indicado, el Libro no ofrece un cuerpo doctrinal sistematizado. Era un esfuerzo que requería ser hecho. Por esto,

"no es más que en las generaciones siguientes, una vez que la cultura en común de las ideas que inspiraban a los primeros adeptos ha conducido a la for-

mación de una comunidad definida, cuando toman cuerpo, tanto por los procesos internos al seno de la comunidad, como bajo las influencias del medio ambiente, las aspiraciones de aquéllos que se sienten llamados a ser los intérpretes de las predicaciones proféticas, llenan las lagunas de la doctrina del Profeta, la explican, a menudo de manera inadecuada, la interpretan" (77).

Lo que Goldziher nos explica en estas palabras es el segundo nivel bajo el que funcionó, también, el Corán. Puesto que el Islam carece de una jerarquía eclesiástica, como el cristianismo, capaz de constituirse en autoridad definidora de la interpretación y del sentido de la revelación, cualquier musulmán puede encontrar en el Corán una gran número de ideas, de conocimientos esbozados, de construcciones virtuales. Para M. Arkoun ello se debe a que, en la práctica, fue la primera gran obra del género "adab", tal como ya ha sido definido, puesto que se abordan en él diversos temas que suscitaron y orientaron la producción intelectual posterior de los musulmanes (78). De esta manera, el Corán introdujo en la vida de los creyentes una situación hermenéutica, cuyo objeto era tomar a cargo, intelectual y existencialmente, un patrimonio cognoscitivo, legado por el Profeta y recibido por todos los musulmanes. De este patrimonio surgieron dos tareas: recoger, en su totalidad, la Palabra de Dios y las enseñanzas de su enviado, y comprender, de una manera adecuada, cada elemento del mensaje. Había que interpretarlo para aplicarlo a la vida; había que comprender su verdadero sentido, que, como dice H. CORBIN (79), está en relación con el ser, ya que la verdad de lo manifestado en la revelación debe coincidir con la verdad del ser. Fue, en definitiva, un nuevo modo de ejercer la inteligibilidad: la realidad sólo cobraría sentido a través de la exégesis de los enunciados coránicos.

(77) I. GOLDZIHHER: op. cit., p. 61. Subrayado del autor.

(78) M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique, París, Maisonneuve et Larose, 1973; nouveau tirage, 1977, p. 16.

(79) Histoire de la philosophie islamique. I: Des origines jusqu'à la mort d'Averroes, París, Gallimard, 1964, p. 15.

Por consiguiente, en el intento de captar el auténtico sentido de la revelación y, a través de ella, de la realidad, fue como se inició el pensamiento árabe. Los límites cronológicos de la formación del mismo son difíciles de precisar. Si en el Corán se encuentran algunas intuiciones de lo que fue este pensamiento, en cambio, durante el siglo IV/X aparecieron algunas obras que presentaban indecisiones y formulaciones aún no claras; además, en este siglo nació la escuela teológica de los *āṣṣarīes*, que estableció definitivamente el pensamiento llamado "ortodoxo". Por otra parte, en el siglo III/IX ya existían algunas sistematizaciones doctrinales, que fijaron definitivamente el pensamiento. Entonces, sólo cabe señalar dos fechas clave, ciertas y seguras, entre las cuales el pensamiento árabe estuvo formándose: la de 632, año de la muerte de Mahoma, y la de 339/950, fecha en la que murió al-Fārābī, el *faylasūf* con el que la filosofía consiguió asentarse plenamente en el Islam.

El pensamiento que nació durante esta época fue ampliándose a través de diversas etapas, no necesariamente cronológicas, que se iniciaron con las primeras discusiones doctrinales, surgidas en torno a un problema político, y continuaron con el establecimiento de las diversas ciencias, las religiosas y las auxiliares del Corán, y, finalmente, la aparición del pensamiento filosófico.

1.- LAS PRIMERAS DISCUSIONES. AHL AL-SUNNA Y ŠĪ'Ā.

Las primeras divergencias doctrinales fueron el resultado de un conflicto político que tuvo lugar en el Islam poco después de la muerte de Mahoma: el acceso al poder califal de la dinastía Omeya y su contestación por parte de musulmanes y árabes disconformes con este grupo dinástico. Estos sucesos dieron origen a la constitución de los dos grandes grupos que, aún hoy, dividen al mundo islámico: los sunnīes, o "ahl al-sunna" (la gente de la tradición), y los šī'īes, partidarios del califa 'Alī.

Los antagonismos entre las diversas tribus árabes se complicaron por la nueva situación creada a partir de las conquistas, en la que nuevos pueblos, con sus tradiciones culturales e instituciones, vinieron a enriquecer la problemática inicial árabe. Todo ello conformó el pensamiento islámico. Haremos referencia aquí al nacimiento de las primeras cuestiones debatidas, señalando la aparición de los diversos grupos y deteniéndonos, aunque brevemente, en el pensamiento *Ḥanafí*, puesto que el *sunní* será desarrollado a propósito de las ciencias del *Fiqh* y del *Kalām*.

A) El problema político y su discusión. La "ahl al-sunna".

Cuando en el año 632 murió Mahoma sin haber designado quién había de sucederle al frente de la nueva comunidad, se produjeron una serie de levantamientos en algunas tribus, provocados por unos falsos profetas que se decían continuadores de la obra de Mahoma. Fue la revuelta conocida con el nombre de "ridda". El problema se solucionó cuando los Compañeros del Profeta eligieron a Abū Bakr y, a su muerte, el año 13/634, a 'Umar, dos hombres muy cercanos a Mahoma, cuya fidelidad no ofrecía duda. Después de haber acabado con el problema de la "ridda", comenzaron la expansión territorial del Islam.

La crisis que desencadenó los acontecimientos que dieron lugar a las primeras discusiones, tuvo lugar al ser elegido 'Utmān como califa, a la muerte de 'Umar, asesinado en el año 23/644 por un esclavo. El nuevo califa pertenecía a la tribu de los qurayshíes, que mantenían su poderío económico en la ciudad de La Meca, y había sido uno de los Compañeros del Profeta. Una de las primeras medidas políticas que tomó, para garantizar la seguridad de los territorios recién conquistados, fue nombrar, como gobernadores de los mismos, a parientes y leales suyos. Esto provocó la oposición de un gran número de personas, entre las que se encontraban 'Ā'ishā, la viuda de Mahoma, y 'Alī, primo y yerno del mismo. Este grupo de oposición

acabó asesinando a 'Utmān y nombró nuevo califa a 'Alī, que garantizaba la línea de sucesión directa del Profeta. Pero este nombramiento no fue reconocido por todos, especialmente por los qurayshíes y parientes de 'Utmān, que, tal vez, tenían perder su papel preponderante en la vida de la Umma. Se agruparon en torno al gobernador de Siria, Mu'āwiya, hombre de talante político y poseedor de grandes recursos económicos. Aunque la lucha pareció favorecer a 'Alī, sin embargo, éste tuvo que huir de Arabia y refugiarse en la ciudad iraquí de Kūfa, en donde se concentraron sus seguidores, los "shī'ies" (partidarios). Fue asesinado después y se aseguró, así, el triunfo de la dinastía Omeya, de la tribu de Quraysh, cuyo jefe, Mu'āwiya, había sido nombrado califa poco antes de que muriera 'Alī.

Estos fueron los hechos ocurridos, presentados de forma muy esquemática. ¿Qué importancia pudieron tener en el desarrollo del pensamiento árabe? Para responder a esta cuestión, hay que tener en cuenta el hecho de que ellos sucedieron al comienzo del Islam, pues apenas habían transcurrido aún treinta años de la muerte de Mahoma y no se había elaborado una doctrina concerniente a la fe, a las obras y al poder. Fue ahora cuando el hecho coránico comenzó a tornarse hecho islámico. El Libro sagrado suministró argumentos, para justificar su posición, a los diversos movimientos ideológicos y políticos que empezaron a nacer. La revolución omeya fue, como ha señalado Goldziher (80), la primera ocasión en la historia del Islam que permite aclarar, por encima de la situación política y constitucional, algunas cuestiones teológicas, y juzgar las nuevas instituciones desde el punto de vista de la religión.

Las primeras reacciones que la llegada de los Omeyas al califato provocaron en los creyentes, fueron el planteamiento de algunos problemas de tipo teórico en torno al poder, a la fe y a la libertad. Una primera cuestión, a la que estuvieron ligadas otras,

(80) Op. cit., p. 63.

hizo su aparición en el pensamiento de muchos musulmanes: ¿el califa omeya es un verdadero musulmán al que hay que obedecer, o es un usurpador al que hay que negar toda obediencia? Las primeras elaboraciones doctrinales fueron el producto de la respuesta a esta pregunta (81).

Una primera actitud adoptada frente a este problema fue la del grupo que, más tarde, se dio a sí mismo el nombre de "sunnies", es decir, los seguidores de la "Sunna", la Tradición del Profeta, entendida no como las iniciativas personales del mismo, sino su manera habitual de referirse al Corán (82). Este grupo, formado por los musulmanes de La Meca y de Siria, manifestó una adhesión inquebrantable al nuevo califa. Fue el inicio de lo que se considera la ortodoxia en el Islam, que se fue fijando de manera progresiva con el desarrollo de un sistema jurídico y de una teología, cuyas características más importantes estudiaremos posteriormente por ser dos hitos en la evolución y progreso del pensamiento árabe. La formación de este grupo, que se constituyó en "Islam oficial", fue, como señala Gibb, un proceso gradual, en el que las consideraciones y la acción políticas desempeñaron un papel importante, como siempre ocurre en el establecimiento de sistemas ortodoxos (83).

Un segundo grupo que tomó posición ante el problema, fue el de los *ẓā'if*, defensores de la legalidad de la familia del Profeta, representada por *ʿAlī*. Formado inicialmente entre los árabes de Medina y los musulmanes del *ʿIrāq*, descontentos de los Omeyas, pronto aumentaron sus fuerzas con elementos de origen no árabe, iraníes en su mayoría, que introdujeron en el Islam especulaciones no coránicas, lo que dio lugar al nacimiento de un poderoso movimiento intelectual con gran floración de obras literarias, científicas y religiosas.

(81) Cfr. L.GARDET - M.M.ANAWATI: op. cit., p. 33.

(82) Cfr. L. VECCHIA VAGLIERI: *Sulla origine della denominazione "sunniti"*, en: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 vols., Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, vol. II, pp. 573-585.

(83) *El mahometismo*, p. 100.

Los "jāriŷīcs" (los que se salen), llamados así porque se escindieron del grupo seguidor de 'Alī al haber aceptado éste someter el asunto de la sucesión a un juicio de Dios, constituyeron el tercer grupo que dió una respuesta práctica al problema, oponiéndose a los dos anteriores. Su posición con respecto a los Omeyas les llevó a considerar que el perfecto musulmán sólo era aquél en quien las obras estaban unidas con la fe: la fe y las obras debían corresponderse. Plantearon, indirectamente, el problema de la responsabilidad que el hombre adquiere por sus obras, es decir, la cuestión del libre arbitrio frente a la omnipotencia divina. Como resultado de ello, rechazaron la legitimidad exclusivamente árabe en lo que se refería al Califato: fuera o no árabe, el califa debía ser un perfecto musulmán, aquél cuyas obras estuvieran de acuerdo con su fe. Al haber usurpado un poder que no les pertenecía y al no ser correcta su conducta política, la fe de los Omeyas era vana e inútil. Por consiguiente, la única solución que cabía frente al califato omeya era el oponerse. El pensamiento de este grupo quedó posteriormente reducido a una doctrina minoritaria cuya importancia inicial fue decayendo progresivamente (84).

En fin, otro grupo que surgió en reacción contra los jāriŷīcs, integrado después en el de los sunnīes, fue el de los llamados "murŷīcs" (los que se abstienen), para quienes ningún hombre podía sondear el espíritu de otro con el fin de indagar si había pecado o no; sólo Dios es el único capaz de ello. El mismo Corán, según ellos, lo enseña.

Los puntos sobre los que se centraron estas primeras discusiones fueron tres: el poder y la legitimidad; la fe y las obras, y la libertad del hombre.

Si, como dice Arkoun (85), las grandes religiones vienen a legitimar, desde un punto de vista sociológico, un orden social producido por la acción del hombre, se puede decir que, en realidad,

(84) Cfr. C. CAHEN: op. cit., pp. 8-9.

(85) La pensée..., p. 30.

el Corán introducía un nuevo sistema de legitimación y poder, cuya tensión con el antiguo se manifestó en estas luchas y conflictos. Se trataba de hacer prevalecer las exigencias coránicas de igualdad entre todos los hombres o de mantener las viejas disputas tribales. Por esta razón, los jāriyíes rechazaron a los dos grupos más fuertes: tenían el convencimiento de que el móvil y el fin de sus luchas no era el triunfo de la religión, sino los intereses de poder y de ambición. Por encima de estas opciones políticas, proponían como califa al más digno, siempre que mantuviera la más estricta sumisión a Dios y la más rigurosa conformidad a la ley (86). La lucha acabó con la legitimación del viejo sistema, justificada por una interpretación "oficial" de los textos coránicos.

Desde el punto de vista religioso, el tema más importante era el de la fe y las obras. Sabemos que una de las condiciones de toda religión es el cumplimiento de las obras prescritas por Dios. Entonces, había que definir el estatuto religioso de la fe y de esas obras. ¿La fe es algo único y total, o es algo que admite grados? La respuesta depende del modo de considerar las obras. Si las obras eran un elemento constitutivo de la cualidad del musulmán, entonces la fe sería, a la vez, un decir: la adhesión explícita a lo revelado, y un obrar: el cumplimiento de lo mandado. En este caso, sí cabrían grados en la fe. El mismo Corán habla en varias ocasiones de un acrecentamiento de la fe:

"Los creyentes son aquéllos cuyos corazones se atemorizan cuando se recuerda a Dios, y les aumenta la fe cuando se les leen sus aleyas, y se ponen en manos de su Señor" (87).

Pero, quienes opinaban que sólo la creencia, es decir, la sumisión a lo revelado, era el elemento necesario para definir al buen musulmán, pensaban que la fe era distinta de las obras y que bastaba el reconocimiento de Dios y de su Enviado para ser un buen creyente. Entonces, la fe no podía tener ningún grado: o se creía o no se creía. Para ellos, el musulmán que desobedecía las disposi-

(86) Cfr. I. GOLDZIHNER: op. cit., p. 160.

(87) VIII, 2; ed. cit., p. 227.

ciones de la ley, conservaba su condición de creyente y de miembro de la Comunidad. Era la justificación más perfecta que podía hacerse del califato Omeya.

Finalmente, el tercer punto que estaba implicado en estos hechos políticos era el de la libertad y predestinación del hombre. Si se suponía la libertad del individuo frente al determinismo y la predestinación, el califa sería responsable de sus actos. Mantenido esta tesis por los oponentes al poder constituido, fue rechazada, lógicamente, por quienes excusaban la acción de los Omeyas. Se explica, así, la desaparición de muchos *ḥadīṭs* favorables a la libertad del hombre. El *ḥadīṭ* era la única fuente que podía alegarse en pro o en contra de una u otra tesis, puesto que el Corán no aclaraba nada al respecto: en él, los textos referentes al problema son contradictorios, unas veces favorables y otras contrarios. La desaparición de esos *ḥadīṭs* nos ilustra bajo qué condiciones concretas se formó el pensamiento árabe: con el fin de justificar unas determinadas opciones políticas.

B) La Šī'a.

De los cuatro grupos que tomaron posición ante los hechos políticos mencionados, dos fueron los que sobrevivieron, ejerciendo una gran influencia a lo largo de la historia del Islam: sunníes y šī'ies. Ambos mantuvieron un largo debate que representó una manera, entre otras, de asumir la situación hermenéutica creada por la revelación. Este debate se manifestó en una serie de lugares comunes, que M. Arkoun (88) reduce a seis: el histórico, el lingüístico, el racional, el del valor, el del poder y el mítico.

Así como la "ahl al-sunna" dió origen a los grandes desarrollos doctrinales del pensamiento árabe, considerados como la doctrina oficial y ortodoxa del Islam, la "Šī'a" también dió lugar a un

(88) Pour un remembrement de la conscience islamique, en: *Mélanges offerts à Henry Corbin*, éd. par Seyyed H. NASR, Teheran, Institute of Islamic Studies, 1977, pp. 208-210.

gran cuerpo doctrinal y a una forma de pensamiento, islámica también, pero vista como heterodoxa. Por la importancia que adquirió y por la influencia que sus ideas ejercieron en muchos pensadores, entre ellos al-Fārābī y Avicena, conviene estudiar, aunque con brevedad, los puntos doctrinales de esta tendencia político-religiosa, que, durante algún tiempo, fue considerada como la oficial del Islam. Ello nos llevaría, de nuevo, al problema de la ortodoxia y heterodoxia, ya tratado anteriormente.

Partiendo de su posición en favor de la Familia del Profeta, los *Šī'ies* desarrollaron lo que Corbin ha llamado la "filosofía profética" (89), cuya misión principal fue la salvaguarda del sentido espiritual de la revelación. El fundamento de esta filosofía estuvo en el carácter profético de la revelación: Mahoma había sido el Profeta enviado por Dios para dar a conocer su Palabra, su Verdad, que encierra un sentido oculto que hay que conocer. Puesto que la razón no es apta para alcanzarlo, porque ese sentido está por encima de esa facultad, era necesario que alguien lo pusiera de manifiesto: sólo los Profetas podían hacerlo, en cuanto inspirados por Dios mismo. Pero el ciclo de la Profecía finalizó con Mahoma. Tenía que empezar, entonces, un nuevo ciclo, el de la "walāya", el del parentesco, el de la amistad. Este ciclo fue iniciado por los sucesores directos del último Profeta, sus parientes y amigos de Dios. Por esto, el jefe legítimo del Islam debía encarnarse en la familia de Mahoma. "Alī era el sucesor suyo más directo. Fue llamado "Imām", el que guía, el que marcha en cabeza, el que dirige, y Mahoma le había confiado el sentido oculto de la revelación, que, a su vez, él confió, por inspiración de Dios, a sus sucesores.

El Imāmato era, de esta manera, una institución necesaria para el Islam, que debía transmitirse, por herencia ininterrumpida, entre los miembros de la Familia del Profeta. Cualesquiera otras constituciones de la jefatura del Islam serían una usurpación y un atentado contra la única dirección legítima de la Umma. Por consiguiente, el reconocimiento del Imām no es, para los *Šī'ies*, un com-

(89) Op. cit., p. 17.

plemento del dogma, sino, como señala Goldziher (90), una parte integrante de la profesión de fe, inseparable de las más elevadas verdades religiosas.

Entre la concepción del Califa en el Islam sunní y la concepción del Imām en el Islam *šīʿī* hay gran diferencia. El Califa tiene como fin asegurar el cumplimiento de las obligaciones del Islam, defender las fronteras de sus territorios, equipar al ejército, percibir los impuestos, cuidar, en fin, de las necesidades de la Comunidad; es decir, es la cabeza política y religiosa del Islam, pero no una "autoridad enseñante" (91). En cambio, el Imām es el guía espiritual del Islam, en virtud de las cualidades que Dios le ha concedido, y heredero de la misión del Profeta. Es cierto que también los Califas se presentan como herederos de Mahoma, pero sólo en cuanto que representan la herencia de la soberanía terrenal sobre la Comunidad, mas no dotados de esa capacidad para enseñar que poseen los Imāmes por su propio origen. Se puede decir, en consecuencia, que el Imām tiene un cierto carisma del que carece el Califa. El Imām gobierna y enseña por una especial donación de Dios. Por ello está por encima del resto de la humanidad, dotado con cualidades sobrenaturales; son, así, una epifanía divina, una teofanía.

Entre estos atributos propios del Imām, destaca el conocimiento de una ciencia secreta que, transmitiéndose hereditariamente, abarca las verdades de la religión, cuyo sentido es comprendido totalmente. Es una ciencia, o conocimiento, que engloba todas las facultades del alma, y que da origen a una gnoseología de tipo profético en la que actúan como facultades de conocimiento no sólo la percepción sensible y la razón, sino también la imaginación. Es una valoración extraordinaria de la imaginación creadora (92) como facultad central del alma y como facultad que fundamenta toda la espiritualidad profética. Todo el conocimiento del alma se funda no

(90) Op. cit., p. 171.

(91) Ibidem, p. 172.

(92) Cfr. H. COUBIN: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Ed. Flammarion, 1958.

sobre la razón y los resortes lógicos del juicio ni sobre las percepciones sensibles, sino sobre el conocimiento por el corazón —en el que están asentada—, sobre la visión interior. Se convierte la percepción imaginativa en un órgano de aprehensión de un mundo que le es propio: el mundo imaginal, el mundo simbólico, el mundo de lo esotérico, del "bāṭin", de lo que está oculto.

Por mediación de esta ciencia, o conocimiento, de lo oculto, uno de los primeros Imāmes, ʿĀṣfar al-Ṣādiq, inauguró un nuevo universo científico en el que unas técnicas de realización espiritual, unidas a un simbolismo alquímico, fueron aplicadas a la exégesis coránica. La alquimia fue entendida como una transmutación espiritual que permitía que las operaciones de los hombres tuviesen el sentido de una liturgia o de una proyección de la ascesis interior, como ha señalado H. Corbin (93). Concibiendo la alquimia de este modo, su fin sería la transformación del hombre terrenal en hombre espiritual. La verdad de este simbolismo, bajo el cual el alma percibe los sucesos, no puede ser aprehendida por ningún sistema racional sino sólo por la imaginación.

Este universo científico de ʿĀṣfar fue continuado por su discípulo Yābir b. Ḥayyān, el Geber latino, y su teoría de la balanza, cuyo objetivo era descubrir en cada cuerpo la relación existente entre lo aparente, lo manifiesto (ẓāhir) y lo oculto, lo secreto (bāṭin). Todo este universo científico y espiritual, a la vez, es prácticamente desconocido por la escasez de textos que nos han llegado.

La filosofía profética tenía como objeto el estudio de las condiciones bajo las que esa ciencia secreta podía ser comunicada por los iniciados, así como el estudio de la fructificación del contenido de esa comunicación. Era una filosofía cuyo pensamiento no estaba limitado ni por el pasado histórico, ni por dogmas establecidos, ni por la razón (94), sino que estaba orientada por la esperanza de que se manifestara todo el sentido oculto, el auténtico

(93) Avicenne et le récit visionnaire. I: Étude sur le cycle des récits avicenniens, Teheran-Paris, Ed. A. Maisonneuve, 2ª ed., 1954, p. 242.

(94) Cfr. H. CORBIN: Histoire..., p. 43.

sentido espiritual de la revelación, que tendrá lugar al final de los tiempos, con la venida del Imām oculto.

La Šī'a se dividió en dos ramas: la imāmī o duodecimana y la ismā'īlī o septimana. Esta división ocurrió al morir el sexto Imām, Ya'far al-Šādiq. La causa de la separación fue la muerte prematura de su hijo Ismā'īl, nuevo Imām. Mientras que un grupo, los ismā'īlīes, siguió al hijo de éste, Muḥammad b. Ismā'īl; los otros, los imāmīes, apoyaron la causa de Mūsā Kāzim, hermano de Ismā'īl, al que prestaron obediencia hasta llegar al duodécimo Imām que desapareció misteriosamente el mismo día que moría su padre y que, se supone, es el Imam oculto que ha de venir al final del mundo.

Aunque la doctrina Šī'ī pueda parecer exagerada, al situar al Imām por encima de todos los demás hombres, sin embargo, como actitud política, fue moderada en tanto que preconizaba un tiempo de espera y de prudencia.

2.- LAS CIENCIAS AUXILIARES. GRAMÁTICA.HISTORIA.

El Libro revelado se presentaba como guía del obrar humano. Para desempeñar esta función había que extraer de él las normas que permitieran dirigir los actos humanos, el vivir verdadero del creyente. Al no encontrarse sistematizadas ni clarificadas, se hacía necesaria la exégesis de los enunciados coránicos. Para llevarla a cabo, nacieron las llamadas "Ciencias religiosas" del Islam: las ciencias del "tafsīr" (comentario), del "ḥadīth" (tradición), del "fiqh" (jurisprudencia) y del "tawḥīd" (unidad y unicidad de Dios). De las cuatro, dos quedaron constituidas como formas del pensamiento islámico: el fiqh y el tawḥīd, que tomó el nombre de "ilm al-kalām". Las otras dos fueron absorbidas por éstas. Pero ellas requerían, a su vez, el concurso de otras disciplinas que actuasen como auxiliares de la exégesis. Fueron las llamadas "Ciencias auxiliares".

La formación de estas últimas ciencias comportó una actividad científica, que se caracterizó por ser un saber basado, inicialmente, en los relatos orales, cuyo fin consistía en la consoli-

dación de la nueva comunidad, a través de la mejor interpretación del texto sagrado.

Entre las ciencias auxiliares destacaron la Historia, cuyo interés estuvo centrado en las circunstancias que rodearon a los árabes en el momento de recibir la revelación: sus antepasados, la vida de Mahoma, los sucesos que circunscribieron el nacimiento del Islam, etc.; la Lexicografía, como búsqueda e intento de clasificación del léxico coránico; la Gramática, necesaria para el mejor recitado de la revelación, para comprender el texto y para que los pueblos no árabes tuvieran acceso a él.

Por la importancia que para el desarrollo del pensamiento árabe tuvieron estas ciencias, estudiaremos brevemente las dos más relevantes: la Gramática y la Historia.

A) La Gramática.

Fue una de las ciencias que mayor importancia tuvo a lo largo de la época clásica del Islam, siendo fuente, incluso, de una filosofía del lenguaje, que no ha sido suficientemente estudiada, hasta ahora; sólo cabe citar el estudio de R. ARNALDEZ sobre Ibn Hāzīm, filósofo andalusí en el que hay una estrecha relación entre gramática y lógica (95). Creemos que debería hacerse una valoración de la filosofía del lenguaje tal como aparece en muchas obras árabes, tanto de filósofos como de gramáticos.

El nacimiento de esta ciencia estuvo unido a un hecho concreto: la revelación había sido dada en una lengua determinada, la árabe hablada por Mahoma. Con el fin de fijarla, se procedió a la constitución de un texto único, la Vulgata. Ello implicaba el establecimiento de unas determinadas pautas gramaticales, en detrimento de otras. Esto fue la primera aportación a lo que, más adelante, llegaría a ser la ciencia de la gramática.

(95) Grammaire et théologie chez Ibn Hāzīm de Cordoue, Paris, J. Vrin, 1956.

Las tradiciones árabes, cuyas fuentes son citadas por H. FLEISCH (96), hacen remontar el origen de la gramática a Abū -l-Aswad al-Duʿālī por consejo de ʿAlī. Sin embargo, la fijación de la Vulgata nos muestra que ya existían en Medina unas ciertas preocupaciones de tipo lingüístico, configurándose una especie de "escuela gramatical", cuya actividad habría estado íntimamente ligada a la constitución del texto sagrado, solucionando los primeros problemas que dicho trabajo planteaba, tales como, por ejemplo, la adopción de los puntos diacríticos y el sistema de vocalización. Un testimonio de esta primera preocupación gramatical nos lo ofrece al-Farrāʿ, cuando hace alusión a los "gramáticos de Medina" (97). Dos razones había para fomentar el desarrollo de esta ciencia: conservar la integridad de la lengua coránica, y profundizar en el conocimiento del texto revelado.

Diversas interpretaciones se han dado sobre el origen de la gramática en el Islam. La más común es aquella que quiere ver una derivación de la lógica griega a través del siríaco. Sin dejar de reconocer la presencia de algunos elementos griegos en las obras de los gramáticos árabes, M.G. CARTER (98) sugiere que los orígenes de esta ciencia hay que buscarlos en los problemas jurídicos que se plantearon en el Islam, en el intento de establecer un código de leyes fundado no sólo en el Corán, sino también en los recuerdos del pasado. Su conclusión está basada en los términos éticos y jurídicos que se encuentra en la primera obra gramatical, el "Kitāb" de Sībawayh (99), escrita hacia mediados de la segunda mitad del siglo II/VIII, obra en la que la lengua árabe ya aparece plenamente codi-

(96) Esquisse d'un historique de la grammaire arabe, en Arabica, 4 (1957), pp. 1-3.

(97) Maʿānī al-Qurʾān, El Cairo, 1955, vol. II, p. 81. Sobre este autor, cfr. C. BROCKELMAN: GAL, S.I, pp. 178-179.

(98) Les origines de la grammaire arabe, en REI, 40 (1972), p. 70.

(99) Ed. por H. DERENBOURG, Paris, 1885. Reprint: Hildesheim, G. Olms, 1970, 2 vols.

ficada. En una tesis reciente, C.H.M. VERSTEEGH (100) sostiene, en parte, las conclusiones de Carter, pero afirma que hubo un contacto más estrecho entre el pensamiento griego y la gramática árabe, contacto que se estableció a través de la misma gramática griega por medio de una transmisión directa; para él, los comienzos de la gramática árabe estarían unidos a la comunicación mantenida por los musulmanes con la educación griega, que se conservaba aún en vigor en las zonas de influencia helenística, conquistadas por el Islam. Reconoce, sin embargo, que la lógica griega sólo influyó después de haber sido traducidas al árabe las obras griegas.

Creemos que la influencia griega, fuera directa o indirecta, sólo se ejerció después que se habían hecho algunas investigaciones y de haber obtenido algunos resultados. Decíamos antes que el nuevo saber que inician estas ciencias estaba basado en los relatos orales, que transmitían el pasado. Para fijarlos y para establecer el texto sagrado, los árabes se vieron obligados a estabilizar la lengua y a determinar los principios gramaticales de la misma. Así, el origen de la gramática hay que buscarlo en los mismos árabes, sin necesidad de recurrir a influencias extrañas para explicarlo, como ya reconociera G. WEIL en su introducción a la edición del "Kitāb al-Insāf" de Ibn al-Anbārī (101), cuando aseguró que la gramática fue la ciencia que permaneció más puramente árabe. Otra de las causas que contribuyó a la constitución de esta ciencia, fue la existencia de lenguas o dialectos que, aunque próximos al árabe del Corán, se alejaban lo suficiente como para inquietar a los verdaderos musulmanes, que veían un peligro en ello. Fue, entonces, un intento de detener la evolución de la lengua hablada lo que obligó a fijar el vocabulario y las reglas de la lengua. Para realizar esta tarea, los gramáticos recurrieron a los beduinos, viviendo entre ellos y estudiando la antigua poesía; los tomaban como modelo,

(100) Greek elements in Arabic linguistic thinking, Leiden, J.Brill, 1977, pp. 14-17.

(101) Die grammatischen streitfragen der Basrer und Kufer, herausgegeben, erklärt und eingeleitet von Gotthold WEIL, Leiden, J. Brill, 1913, p. 12.

porque consideraban que eran ellos quienes detentaban el árabe más puro. Esto dió origen a lo que R. BLACHÈRE ha llamado el "clasicismo en la literatura árabe" (102). Tuvo su origen la gramática, también, en la necesidad que los pueblos no árabes tenían de conocer la lengua en la que Dios se había manifestado.

Los primeros intentos conocidos para crear una gramática árabe comenzaron con los discípulos de al-Du'alī. En ellos ya apareció un cierto método de trabajo que fue aplicado a cuestiones limitadas. En él se observan algunos de los rasgos que caracterizaron a la escuela de Bagra. Los gramáticos de esta época estuvieron preocupados por descubrir e identificar los hechos gramaticales a través del texto revelado, comparándolo con otros textos; procedían a clasificarlos y reunirlos para extraer algunas leyes que permitieran interpretar las estructuras gramaticales.

La consolidación de esta ciencia, tal como se conoce hoy, se inició con el "Kitāb" de Sibawayh, una vez que los 'abbāsīs habían accedido al califato. Se consolidó, igualmente, con la enseñanza de los compañeros de este gramático y con la abierta diferenciación entre las escuelas de Bagra y Kūfa (103).

Estas dos escuelas nacieron no sólo como resultado de preferir un cierto estilo gramatical, sino también por las tensiones que acompañaron a la institucionalización del Islam. Aparecieron unidas a las dos grandes divisiones que ya se habían dado, políticamente, en el seno de la Comunidad: sunnīs y šī'īs.

La escuela de Bagra estuvo más preocupada por una coordinación de la lengua, para lo cual precisó determinar unas reglas generales en las que se excluyeran las excepciones. Según su concepción, la lengua es un espejo que refleja fielmente los fenómenos, los objetos y los conceptos; debe seguir, en consecuencia, las mismas leyes que el pensamiento, que la naturaleza y que la vida, en las que

(102) Le classicisme dans la littérature arabe, en: Classicisme et..., p. 280.

(103) Cfr. G. FLUGEL: Die grammatischen Schulen der Araber, Leipzig, 1862, pp. 3 y 117.

no cabe la excepción. Las reglas eran normas que debían aplicarse necesariamente. Por tanto, esta escuela era estrictamente normativa. Estaba unida a los sunnites, teniendo como fin la tarea impuesta por la Sunna: restaurar las leyes eternas que rigen una lengua perfecta.

Al contrario, la escuela de Kūfa, unida a los *kūfies*, era mucho más libre al admitir las reglas, puesto que éstas podían ser tanto generales, como particulares, siendo válidas para cada caso individual: pierde sentido, de esta manera, la noción de excepción. Era el método anomalístico, como lo llamó G. Weil (104): los *kūfies* estaban dispuestos a incorporar todo caso anómalo a su sistema de reglas. Así, se puede caracterizar a los *kūfies*, en su actitud frente al lenguaje, como descriptivos, mientras que los *bagrites* eran prescriptivos. Estos dos adjetivos nos ilustran, inequívocamente, la postura adoptada ante la realidad del Islam, revelándonos cómo la misma gramática, en cuanto ciencia auxiliar, no fue en modo alguno aséptica, sino que tomó partido ante las diversas opciones que ofrecía el pensamiento musulmán.

En el siglo III/IX, por el prestigio intelectual de que gozaba la ciudad, surgió en Bagdad una nueva escuela que intentó conciliar las posiciones de las otras dos. Su principal representante fue Ibn Qutayba, autor de una serie de manuales dirigidos a fijar los elementos de la cultura árabe, islamizando, totalmente, el género "adab", al dar más importancia a las cuestiones religiosas que a los conocimientos profanos. Su principal obra, en la que propone los modelos de la gramática y la literatura, fue la titulada "Kitāb al-Ši'r wa-l-Šu'arā'" (105).

Estas tres escuelas, que consiguieron desarrollar la gramática hasta su máxima expresión, lograron elaborar muchas nociones específicamente árabo-musulmanas, sin las cuales sería muy difícil penetrar en el progreso del pensamiento islámico. Ofrecieron unas

(104) Op. cit., pp. 29-37.

(105) Introduction au Livre de la poésie et des poètes, texte arabe, trad. avec introd. par M. GAUDEFRY-DENONBYNES, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

categorías y un vocabulario que fue tomado por la ciencia del Kalām, y modelaron, hasta cierto punto, el modo de pensar y de reaccionar ante los hechos expuestos por el pensamiento religioso del Islam. Es tarea de los investigadores determinar la exacta contribución de los gramáticos al posterior pensamiento árabe.

B) La Historia.

El estudio de la Historia fue, también, un instrumento auxiliar de la exégesis coránica. En la concepción de la historia hay que señalar tres aspectos: la historia como historiografía, la historia como temporalidad, y la historia como vivencia de esa temporalidad. La ciencia histórica, tal como se constituyó en el Islam, estuvo reducida al primer aspecto. Sin embargo, estuvo basado en los otros dos.

El Islam, recogiendo la idea del judaísmo y del cristianismo, situó al individuo en un contexto histórico que se había iniciado con la creación del mundo. El Corán presenta la historia como el tiempo que transcurre entre la creación del hombre y el día del Juicio (106). Es la concepción de la historia en su aspecto de temporalidad. Este tiempo está referido a tres momentos concretos de la vida del hombre: el de su existencia actual, el de su muerte, y el de la vida eterna. Es un tiempo con sentido escatológico: la vida del hombre, desde la creación del mundo, está abocada al día Final. La historia, como tiempo, conduce al momento de la salvación a través de una serie de momentos de esperanza.

En este transcurrir tiene lugar la vivencia de ese tiempo, segundo aspecto de la historia. El hombre vive el tiempo de su vida. Y, también, los pueblos viven su historia. Las historias de los pueblos, a los que Dios ha enviado Profetas para comunicarles su mandamiento, se suceden en el tiempo. Son hechos que se repiten, igual que los actos de los hombres. Por esto, todas las acciones humanas toman una apariencia de permanencia, que sirve de estímulo para re-

(106) Cfr. R. ARNALDEZ: Histoire et Prophétisme dans le Christianisme et en Islam, en: Le mardis de Dar El-Salam, 1955, Paris, J. Vrin, 1958, p. 49.

cordarlas. En la vivencia de ese tiempo, que también es historia, Dios ha enviado Profetas a los pueblos. Esto es algo constantemente recordado en el Corán. El último de ellos, el que cerró todo ese proceso histórico de los Profetas, fue Mahoma. Con su acción histórica, los actos de los hombres, los sucesos del pasado, las circunstancias de todos los pueblos llegaron a ser materia de importancia religiosa (107), que sirvió para ilustrar un ideal en el que la historicidad no era la sucesión de los acontecimientos vividos por el hombre, sino una oposición entre la fidelidad, requerida por Dios, y la infidelidad, entre la justicia y la tiranía, entre el bien y el mal. La historia, ese tiempo delimitado por la creación y la resurrección, es vivida como la repetición de un mismo combate: la lucha entre el partido de Dios y el de Satán, entre el bien y el mal.

Concebida de esta manera, como un tiempo que tiene que ser vivido, el hombre tiene la obligación de conocerla, con el fin de poder extraer de ella todas las enseñanzas que le sean útiles para su salvación. Se trata de valorar las acciones del pasado para apreciar el valor de las acciones del presente, encaminadas al futuro, que está determinado por el fin del mundo.

La historia, en su aspecto historiográfico, se basó en esta concepción, que permitió al hombre adquirir una conciencia histórica. Los árabes preislámicos apenas tenían esta conciencia (108). Quizá por ello, su único quehacer histórico se limitó a la narración de los días de batalla y a las genealogías.

Un estímulo para el inicio de la ciencia de la Historia entre los árabes se encontró en la abundancia de datos históricos (o pseudohistóricos) en el Corán. Pero el estímulo más grande estuvo en la vida de Mahoma, que era un modelo a imitar, según establecía el mismo Corán:

(107) Sobre la perspectiva histórica de Mahoma, cfr. F. ROSENTHAL: A History of Muslim historiography, Leiden, J. Brill, 2ª ed., 1968, pp. 24-30.

(108) Cfr. *Ibidem*, pp. 18- 24.

"Ciertamente tenéis en el Enviado de Dios un modelo para los que tienen esperanza en Dios y en el Día Final y recuerdan frecuentemente a Dios" (109).

La Historia, en cuanto ciencia, debe comenzar estudiando la vida del Profeta, las circunstancias por las que atravesó hasta que completó su vocación, las actividades de los Compañeros, testigos de su vida, y el periodo privilegiado de los comienzos del Islam. Conociendo la vida de Mahoma, se podía comprender el auténtico sentido de la revelación, explicitado por las palabras y obras del mismo Mahoma. La Historia coincidía, por tanto, con la ciencia del ḥadīṭ; en ambos casos, se trataba de la búsqueda de unos fines edificantes, pero partidistas a la vez, puesto que se intentaba justificar unas determinadas opciones políticas. A este respecto, nos dice H.A.R. Gibb (110) que una de las bases del pensamiento político-religioso sunní era la doctrina de la continuidad histórica; es decir, para los sunníes, los continuadores del plan divino, dado a conocer a través de la historia, eran los miembros de la Comunidad musulmana. Así, el estudio de la historia de la Umma tenía que ser un complemento necesario para explicar la revelación.

La historiografía quedó dominada por dos grandes objetivos: legitimar el poder del sucesor de Mahoma, y señalar el carácter de "lección" que tienen los acontecimientos del pasado, en los que el hombre aprende las acciones que hay que imitar y las que deben ser evitadas.

Aunque ambos fines se manifestaron siempre, de una manera u otra, sin embargo es posible distinguir dos etapas, claramente diferenciadas, con un periodo de transición intermedio, en las que hubo primacía de un objetivo sobre el otro. La primera época abarcó hasta finales del siglo III/X. La segunda comenzó hacia mediados del siglo siguiente.

(109) Corán, XXXIII, 21; ed. cit., p. 552.

(110) Studies on..., p. 115.

Las obras que pertenecen a los dos primeros siglos del Islam, muestran claramente el primer objetivo. Hemos aludido ya al problema de la legitimación del poder constituido. Esta cuestión está expresada, manifiestamente, en las primeras obras históricas: había que juzgar y guiar la acción política del presente refiriéndola a la experiencia espiritual y temporal del Profeta. Cobró importancia el estudio de la vida de Mahoma, siendo fruto de esta preocupación las primeras colecciones de ḥadīths que se recopilaron y que dieron origen a la "Sīra" (vida), obra de Ibn Ishāq (* 151/768), a la que ya hicimos alusión, y que fue el resultado de una concepción más amplia que la de los anteriores "muḥaddithūn" (tradicionalistas), o compiladores de ḥadīths, en la que el autor pretendió exponer no sólo una historia de la vida del Profeta, sino también una historia de la Profecía. Otras obras de esta época fueron los "Magāzī" de al-Wāqidī, en la que narran las expediciones guerreras de Mahoma y varios episodios de la primitiva comunidad, y los "Tabaqāt" de Ibn Sa'd, en la que, a modo de diccionario biográfico, se da cuenta de las vidas de los Compañeros y sucesores del Profeta. Todas las obras de este período tienen una característica común: la idealización de la "Edad Fundadora" (111), momento histórico que representaba el prototipo de la conducta religiosa, de la acción humana y de la organización político-social. Es una historiografía con una orientación claramente religiosa, cuyo problema era definir el estatuto del creyente, que permitía, a su vez, justificar la legalidad de un poder constituido.

Durante el período de transición, las obras históricas formaron parte del género "adab", en cuanto que eran un conocimiento, considerado necesario, para los hombres cultos, los "adīb". La concepción religiosa desapareció, convirtiéndose en una historia utilitaria. La composición característica de este período no fue ya del tipo de colección de ḥadīths, sino que tendía a una historia universal, que comenzaba con la creación y llegaba hasta la historia de la Umma, junto con la de otros pueblos. Diversas fuentes en-

(111) Cfr. M. ARAKOUN: La pensée..., p. 21.

traron a formar parte de esta nueva concepción; entre ellas hay que señalar el famoso escrito persa titulado "Libro de los reyes", traducido al árabe por Ibn al-Muqaffa'. Se inició la etapa con al-Balā-dūrī y fue continuada por las obras de Ibn Qutayba, al-Dīnawarī y al-Ya'qubī. También pueden incluirse en ella a dos de los más grandes historiadores árabes, Ṭabarī y al-Mas'ūdī. Todos ellos estuvieron dominados por una idea general: el deseo de conocimiento.

El segundo objetivo se hizo más patente en las obras que se escribieron desde mediados del siglo IV/X. En ellas, la perspectiva histórica se hizo más universal, dejó de ser teocéntrica y se fijó en el hombre. La historia ya no planteó problemas religiosos, ni tenía como fin el mero conocimiento, sino que se refirió a una filosofía moral y política. Esta nueva orientación le vino dada por la asimilación de las influencias externas al Islam, especialmente el legado griego, que fue entendido como una sabiduría. Historia y sabiduría iban a quedar, así, íntimamente ligadas: la sabiduría señalaba una conducta ideal, que era la misma que había puesto de manifiesto la revelación; la Historia, por medio del examen de las conductas de los pueblos, proporcionaba los medios para alcanzarla. Las acciones humanas se veían, entonces, desde una perspectiva ética que influía en la conducta política. La Historia tenía que contribuir a la formación del gobernante-filósofo, cuyo proceder había de ser tal que asegurase, a todos los hombres bajo su mando, las condiciones indispensables para realizar el modo de vida fijado por la sabiduría y la revelación (112). La historia se convertía en "lección" que había de ser aprendida. Esto es lo que reflejaron en su título dos grandes obras de esta etapa, aunque muy separadas en el tiempo: los "Ṭaṣāwīf al-Umam" (Las experiencias de los pueblos), de Miskawayh († 421/1030), obra que presenta un palmario propósito didáctico filosófico-político, y el "Kitāb al-ʿibar" (Libro de las lecciones), de Ibn Jaldūn († 808/1406), cuyo prefacio o

(112) Sobre las características que ha de reunir el jefe de la Ciudad Virtuosa, cfr. AL-FĀRĀBĪ: Kitāb ārāʾ ahl al-madīna al-fā-dila, ed. A. NADER, Beirut, Imprimerie Catholique, 1959, pp. 105-108; trad. esp. por M. ALONSO, en *Al-And.*, 26 (1962), pp. 196-199.

"Muqaddima" le ha valido a su autor fama universal.

Miskawayh vió la historia desde un punto de vista básicamente ético. Para él, el fundamento de esta ciencia era la repetición de los hechos:

"Después de examinar las crónicas de las naciones y las biografías de los reyes; después de leer los relatos sobre los países y los libros de historia, me he dado cuenta de que hay en ello materia para sacar una experiencia sobre los sucesos que no cesan de reproducirse idénticos a sí mismos y que permiten presagiar que se producirán otros parecidos y análogos" (113).

Si la historia se repite, entonces el hombre puede extraer, al conocerla, enseñanzas útiles para sus fines. Por consiguiente, la historia tiene que apuntar al comportamiento moral, que gira en torno a dos ejes: el bien y el mal, la felicidad y la desgracia. El fin del historiador sería mostrar al hombre el camino para lograr el bien y la felicidad, alcanzables sólo si el hombre apela a su razón, por medio de la cual consigue desprenderse de las dificultades que le impiden su marcha hacia la perfección. Según esto, los fines de la Historia son tres: enriquecer la experiencia de los hombres, perpetuar las lecciones del pasado, y permitir el ejercicio de la razón en la vigilancia (114). El tema de la razón se ha introducido ya en el pensamiento árabe.

La concepción de la historia de Ibn Jaldūn se diferencia de la de Miskawayh en que la consideró no sólo desde el punto de vista ético, sino más bien desde un punto de vista sociológico. Su obra, gigantesca, abarca, prácticamente, todas las materias, en la que se hace un balance de la historia de todos los pueblos, con un análisis crítico explicativo de las causas de los hechos de la civilización. El interés de esta obra reside en la Muqaddima, el prólogo que la precede, en el que Ibn Jaldūn declara que la sociedad hu-

(113) Taʿārib al-Umam, Muqaddima ed. y trad. franc., por M. ARKOUN, en: Essais sur..., pp. 81 y 83.

(114) Cfr. M. ARKOUN: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh philosophe et historien, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 329-354.

mana debe ser objeto de explicación científica y no sólo de consideraciones morales. Inauguró, así, la filosofía de la historia, pues quiso estudiar las causas últimas de los acontecimientos históricos:

"El significado interior de la historia implica la especulación y un esfuerzo para adquirir la verdad, una sutil explicación de las causas y orígenes de las cosas existentes y un profundo conocimiento del cómo y por qué de los sucesos. Por esto, la historia está enraizada firmemente en la filosofía. Merece ser considerada como una rama de ella" (115).

Para Ibn Jaldūn, el verdadero objeto de la historia es mostrar el estado natural del hombre —que es un ser social, que, en consecuencia, vive en una civilización—, y enseñar los sucesos que tienen relación con ese estado.

Con esta concepción, Ibn Jaldūn representó la cima de toda una tradición dedicada al estudio de la historia, cuyo origen estuvo en el interés por la vida de Mahoma, como complemento de la revelación.

Las dos ciencias que hemos considerado, la Gramática y la Historia, contribuyeron, a su manera, a la formación del pensamiento árabe.

3.- EL "FIQH" O CIENCIA DEL DERECHO.

El Corán, insistimos en ello, fue la primera de las fuentes de la religión islámica. Pero, en el Islam, religión y ley son casi sinónimos: la *Šarī'a* es la única ley, religiosa y civil a la vez, que domina toda la vida musulmana. Puesto que esta ley sólo se podía encontrar en el Libro sagrado bajo la forma de reglas rudimentarias, inciertas y vacilantes, como ha dicho I. Goldziher (116), se hacía imprescindible la formación de un sistema que estableciera todo lo referente a las obligaciones de los fieles; o, mejor aún, era preciso dar forma al conjunto de prescripciones jurídico-religiosas por las que se debía regir la Comunidad. De esta necesidad nació la

(115) Trad. cit., vol. I, p. 4.

(116) Op. cit., p. 28.

"ilm al-Fiqh", la ciencia del derecho o jurisprudencia islámica. Esta ciencia, que determinó los deberes del hombre hacia Dios, hacia él mismo y hacia los otros, añadió a la civilización islámica un elemento nuevo que hizo posible entenderla de un modo más completo, puesto que coadyuvó a la formación de la misma.

A) Los orígenes del Fiqh.

Aunque Mahoma había previsto las necesidades inmediatas de la Comunidad —algunas medidas que adoptó estaban encaminadas a resolverlas, como, por ejemplo, la limosna, que, en su origen, parece que fue una especie de impuesto para el sostenimiento económico de la organización—, sin embargo, las rápidas conquistas, que siguieron a su muerte, exigían el establecimiento de reglas y disposiciones que ordenaran la nueva situación: no sólo la relación de los conquistadores con los pueblos sometidos, sino también la vida interna, religiosa y legal de la Umma. De estas necesidades surgieron las primeras normas de tipo legal, inaugurándose la jurisprudencia musulmana.

El sistema que nació, no se presentó como una etapa evolutiva de las instituciones jurídicas anteriores al Islam, aunque esto no quiera decir que los primeros elementos que formaron parte del Fiqh no fueran de origen preislámico: la misma "sunna" o tradición, en su sentido más amplio, era una idea muy extendida entre los árabes de la Yāhiliyya. No obstante, la nueva jurisprudencia surgió con la religión: el Islam tomó algunos de esos elementos anteriores y les confirió un nuevo sentido. La predicación de Mahoma supuso una innovación en el viejo derecho consuetudinario de los beduinos, y, además, tuvo razones para modificarlo: al anunciar a los hombres la próxima llegada del Juicio Final, les estaba indicando que debían estar preparados para ese día y les enseñaba a conducirse en su vida. Por tanto, las reglas que predicaba habían de consistir en un nuevo sistema de deberes y obligaciones, más acorde con el objetivo propuesto. Ello implicaba, de manera implícita, la instauración de unos nuevos modelos normativos. Era, básicamente, una renovación de tipo ético.

El Fiqh, en cuanto ciencia constituida como tal, no apareció hasta mediados del siglo II/VIII. Sin embargo, durante la época de los primeros califas de Medina, ya se empezaron a configurar algunos rasgos, algunos principios de base, que se convirtieron en los rudimentos de la futura ciencia. Los califas medineses y los primeros Omeyas intentaron solucionar los problemas originados por las condiciones, incesantemente cambiantes, del medio social y de las necesidades de tipo práctico. Las respuestas que les dieron, fueron recogidas y legitimadas posteriormente.

Estas soluciones iniciales nos permiten comprobar un rasgo característico del primitivo derecho musulmán. Esta peculiaridad consistió en su carácter de mutabilidad, que contrastó con la inmutabilidad propia de las futuras escuelas de derecho, es decir, del Fiqh como ciencia. Precisamente, no reconocer esta índole mutable ha llevado a falsear notablemente la imagen de los orígenes y fundamentos del derecho islámico, según ha dicho el especialista en esta materia, J. SCHACHT (117).

La primera época del Islam fue el periodo más importante para la historia del derecho musulmán; en cambio, es el menos conocido, a causa de la escasez de testimonios escritos del mismo. Las primeras preocupaciones se ceñían a los "furū' al-fiqh", las aplicaciones prácticas del derecho. Había que regular tanto las obligaciones del culto a Dios ('ibādāt), como los deberes hacia los otros hombres (mu'amalāt), apelando a decisiones particulares que eran inspiradas a los responsables políticos y religiosos por el derecho consuetudinario y por las enseñanzas de Mahoma. El problema consistía en saber si ese derecho preislámico se armonizaba con las normas coránicas. Los primeros jueces (qāḍīs) sólo podían valerse de su propia reflexión, según el "iṭtihād", la aplicación personal, emitiendo una opinión individual (ra'y), que se basaba en el Corán y en la Tradición, y con ayuda de la "iṣmā", el consenso de la comunidad. Se recurrió, también, a adoptar instituciones jurídicas y administrativas de los territorios conquistados, procedentes de los derechos

(117) Classicisme, tradicionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam, en: Classicisme et..., p. 142.

romano-bizantino, persa sasánida, talmúdico y canónico de las Iglesias orientales, influencia que se extendió, igualmente, al dominio de las nociones y principios jurídicos y de la metodología usada en las resoluciones. Todo ello llevó a la formación de algunas opiniones de carácter legal que fueron conocidas desde finales del primer siglo musulmán, aunque sus resultados no se manifestaron hasta comienzos de la centuria siguiente, cuando la ciencia jurídica empezó a esbozarse.

No es posible comprender el nacimiento del Fiqh sin entender la preocupación que los califas Omeyas mostraron por la administración política. Así lo ha considerado J. Schacht:

"El ideal religioso del Islam y la acción administrativa omeya contribuyeron a crear un nuevo cuadro para la sociedad árabe musulmana, reclutada indistintamente entre todas las tribus árabes diseminadas en pequeño número sobre la vasta extensión de los territorios conquistados. Por muchos conceptos, el gobierno omeya representa, con el intervalo confuso del califato de Medina, la expansión de las virtualidades inherentes a la naturaleza de la comunidad islámica bajo el Profeta. Sobre este fondo es como hay que ver surgir el derecho musulmán, una administración judicial y una doctrina jurídica musulmana" (118).

Los aspectos más característicos de lo que llegó a ser la "ilm al-fiqh", eran ya visibles en el siglo II/VIII. Sus raíces hay que buscarlas en las legislaciones del primer periodo omeya, en las prácticas populares y en los razonamientos de los primeros especialistas. El mismo J. Schacht ha estudiado estas primitivas prácticas, que fueron fundamento de la ciencia del Fiqh (119). Tres factores contribuyeron a desarrollar estos aspectos: la búsqueda de una autoridad decisiva, el respeto a la tradición, y el pensamiento formalista y literalista. La búsqueda de una autoridad llevó a los juristas musulmanes a poner sus ojos no sólo en Mahoma, sino también en sus

(118) Esquisse d'une histoire du droit musulmane, trad. franc. par J. et F. ARIN, Paris, Librairie Orientale et Américaine Max Besson, 1953, p. 20.

(119) The origins of muhammadian jurisprudence, Oxford, Clarendon Press, 1950. Reprint: University Press, 1959, pp. 190-213.

Compañeros. Todos ellos fueron presentados como los modelos y figuras ideales. Este factor traía implícito el reconocimiento del segundo, es decir, el respeto a la tradición, que representaba el máximo exponente de las decisiones tomadas por los modelos, en especial por Mahoma. El tercer factor, quizá el más importante de los tres, fue el resultado de dos causas: la mentalidad expuesta en el Corán, que llevó a la interpretación literal de muchos pasajes, y los razonamientos, un poco banales, de los primeros teólogos musulmanes (120).

Cuando los ʿAbbāsīes accedieron al poder, el Fiqh había comenzado a elaborarse. Con la nueva dinastía recibió un impulso mayor, gracias a la preocupación islamizadora del nuevo régimen político. El califato ʿAbbāsī trató de buscar una forma de organización más adaptada a las exigencias del Islam. Se inició la transformación teocrática que confirió a esta época su carácter propio: los califas comenzaron a denominarse "Amīr al-muʾminīn" (príncipe de los creyentes). Por todo ello, el régimen ʿAbbāsī significó no sólo una revolución política, sino también, como ha dicho I. Goldziher, una revolución profunda desde el punto de vista religioso (121). La figura del qāḍī adquirió, entonces, una gran importancia, pues la normativa propia del culto y toda la conducta del Estado debían responder a las exigencias de la šarīʿa. El cargo de qāḍī se afirmó como la más vigorosa institución islámica. Fue a partir de este momento cuando aparecieron las diversas escuelas jurídicas y el derecho musulmán se fijó en la forma bajo la que fue conocido posteriormente.

B) Las escuelas jurídicas.

Los primeros especialistas en cuestiones de jurisprudencia se fueron agrupando en lo que se ha llamado las "antiguas escuelas jurídicas", que, en contra de lo que puede sugerir el término, no

(120) Cfr. J. SCHACHT: Classicisme ..., pp. 143-149.

(121) Op. cit., p. 40.

implicaron ni una organización definida ni una uniformidad de doctrina, ni una enseñanza regular (122), sino que su característica común fue la de integrar la "tradición viviente" en sus soluciones. De esta tradición se tomaron los materiales para las nuevas tesis y disposiciones. Los resultados no siempre concordaron entre las diversas escuelas e, incluso, las diferencias aparecieron también en las opiniones y en los métodos, motivadas por las divergentes condiciones geográficas y sociales que circunscribían a cada una de estas escuelas.

En tres zonas geográficas, cada una de ellas con rasgos característicos distintos, destacaron estas primeras escuelas: al-Ḥiǧāz, ʿIrāq y Siria. La zona de la península arábiga conocida por el nombre de al-Ḥiǧāz, donde estaban ubicadas las ciudades de La Meca y Medina, no perdió su importancia cuando los Omeyas trasladaron la capital del califato a Damasco. Al ser cuna del Islam y sede de la vida del Profeta y sus Compañeros, los musulmanes tenían un gran respeto por este territorio. En las dos ciudades hubo un gran movimiento de producción literaria religiosa. La Meca se distinguió por su escuela de exégesis coránica, destacando en ella ʿAbd-Allāh b. ʿAbbās, que estableció una de las primitivas escuelas jurídicas, cuyas doctrinas no se conservaron, pues engrosaron el acervo de otras escuelas. Mayor prestigio, en cambio, tuvo la ciudad de Medina, que había sido la capital del Estado durante la vida de Mahoma y con los primeros califas. Es considerada como la cuna del derecho musulmán, pues en ella destacaron los famosos "al-fuqahāʾ al-sabʿa li-Madīna", los siete juristas de Medina, calificados como los precursores de la jurisprudencia mediní, ya que iniciaron los primeros intentos para sistematizar algunas reglas deducidas de la Tradición. Aunque J. Schacht piensa (123) que el desarrollo de la teoría y doctrina legales en Medina dependió de las escuelas del ʿIrāq, sin embargo creemos que fue más lógico que el desarrollo de la jurisprudencia tuviera lugar allí donde la Tradición estaba más viva y donde el

(122) Cfr. J. SCHACHT: *Esquisse...*, p. 24.

(123) *The origins of...*, p. 243.

mismo Mahoma había establecido las primeras normas para regular la vida de la Comunidad.

En el 'Irāq también hubo dos centros jurídicos, las ciudades de Kūfa y Bagra, siendo la primera más conocida que la segunda. La escuela de Siria está poco atestiguada, pero su existencia es conocida porque uno de sus principales representantes fue el célebre jurista al-Awzā'ī. De cada una de estas zonas geográficas surgieron las principales escuelas de Fiqh, consideradas como clásicas.

La noción de escuela propiamente dicha (madhab) comenzó a imponerse a mediados del siglo II/VIII, una vez que los 'abbāsīes habían conquistado el califato. Se caracterizaron, ante todo, porque se constituyeron en torno a la autoridad de un maestro. Dos tendencias principales siguieron: unas mantuvieron el sentido de la tradición, aplicándose exclusivamente a los textos para emitir su opinión; en cambio, otras, más abiertas y audaces, recurrieron al juicio personal y a la experiencia para resolver los casos que se presentaban. Es decir, en tanto que unas escuelas concedieron a la razón un valor intrínseco, las otras sólo admitieron una interpretación escrupulosa del Corán y de los ḥadīths. Estas dos tendencias estuvieron representadas por las escuelas de Medina, la tradicionalista, y la de 'Irāq, la más abierta. Una tercera escuela se situó entre estas dos, la de al-Šāfi'ī. Finalmente, otras dos escuelas pueden considerarse como tradicionalistas a ultranza, la ḥanbalí y la ṣāhirí.

Cada una de ellas mantuvo un sistema propio de derecho, con posiciones diferentes en lo que se refería a la metodología. La escuela de Medina, fundada por Mālik b. Anas († 179/795), de quien tomó el nombre de mālikí, se caracterizó por su recurso a la Tradición, aunque aceptaba la interpretación personal en la medida en que ésta podía favorecer al bien público. La escuela de 'Irāq, erigida por Abū Ḥanīfa († 150/767), la ḥanīfí, se presentó como defensora del "ra'y" (opinión personal) y del "qiyās" (razonamiento por analogía). La tercera escuela, la de al-Šāfi'ī († 204/820), al combinar los factores más importantes de las dos anteriores, el qiyas y la tradición, consiguió la sistematización del Fiqh, tal como fue considerado después, y estableció las bases de los "uṣūl al-fiqh"

(las fuentes del derecho), que fueron pensados como una nueva ciencia, que se enriqueció, en cuanto tal, con el contacto con las otras disciplinas afines de tipo especulativo, el Kalām y la Falsafa. Respecto a las otras dos escuelas citadas, han sido conocidas bajo el nombre común de "literalistas", pues fueron las máximas defensoras de seguir literalmente el texto sagrado y la tradición, a la que concedieron todo su valor. La escuela ḥanbalí, fundada por Aḥmad b. Ḥanbal († 241/855), jugó un papel socio-político muy importante a lo largo del Islam, pues se limitó a instituir un sistema jurídico accesible a los espíritus más simples, muy cercano a la conciencia popular. La escuela ṣāhirí, creada por Abū Dāwūd b. Jalaf († 270/884), buscó el sentido obvio, el significado manifiesto (ṣāhir) del texto, rechazando cualquier juicio emitido por la razón. Entre los representantes más famosos de este grupo, hay que señalar al cordobés Ibn Ḥazm, que intentó aplicar los principios ṣāhiríes a la dogmática (124). Ambas escuelas literalistas se caracterizaron por la peculiaridad de rechazar radicalmente todas las ciencias especulativas. Para ellos, Dios había hablado de Él mismo, del hombre y de la creación; era todo cuanto el creyente debía saber; tenía, entonces, que conformarse con lo que Dios había dicho, aceptándolo en su sentido más literal. Sin embargo, cuando se trataba de interpretar algunos pasajes que aplicaban a Dios atributos que no le podían convenir, se confesaban incapaces de explicar cómo era posible concebir la realidad expuesta, de esa manera, en el texto sagrado:

"Ibn Ḥanbal enseñaba que el Corán y la Sunna han de ser tomados en sentido literal, pero sin disquisiciones, bi-lā kayf, sin preguntar el cómo, especialmente en lo que se refiere a las expresiones antropomórficas en las que se pinta a Allāh con miembros humanos, sentándose en su trono, visto por los justos en el paraíso" (125).

Exigían, sólo, una fe ciega en el texto, puesto que el hombre no debía servirse de ningún intermediario para comprender e interpretar la Ley dada por Dios.

(124) Cfr. M. ASÍN PALACIOS: Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas, 5 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932, vol. I, pp. 131-158

(125) F. PAREJA: Islamología, 2 vols., Madrid, Ed. Razón y Fe, 1952-1954, vol. II, p. 601.

C) Fundamentos y metodología del Fiqh.

Acabamos de decir que las diversas escuelas se diferenciaron por la metodología empleada en su respectivo quehacer jurídico. Sin embargo, todas ellas se basaron en las mismas fuentes.

La teoría clásica de la ley islámica, desarrollada por estas escuelas, fundamentó la totalidad del sistema legal en cuatro fuentes o "uṣūl": el Corán, la Sunna, la Ijmā' y el Qiyās. No obstante, ésta última ha sido considerada como tal en un uso abusivo del lenguaje (126), debiendo ser clasificada como un método de aplicación más que como una fuente directa de inspiración de normas o reglas.

Ya hemos dicho que el sistema jurídico nacido con el Islam debía muy poco al sistema anterior, precisamente porque surgía de la Palabra misma de Dios. Ésta fue la razón por la que el Corán se convirtió, necesariamente, en la fuente primera y originaria de la ley musulmana. Y fue la ausencia de un magisterio doctrinal lo que contribuyó a darle un valor más absoluto. No insistiremos más sobre el carácter fontanal del Corán.

La segunda fuente, la Sunna o Tradición, fue el resultado de la búsqueda de una autoridad que justificara las decisiones tomadas y que supliera las lagunas de la revelación. Así, la Sunna fue considerada como el complemento necesario del Libro sagrado, como su más genuina interpretación. La idea de tradición era un concepto muy querido para los árabes anteriores al Islam y llegó a ser central en el Derecho musulmán, refiriéndose a la conducta y modo de obrar de Mahoma. Fue el jurista al-Šāfi'ī el que definió la Sunna como la conducta ideal y ejemplar del Profeta, en contraste con los que le habían precedido, para quienes no estaba necesariamente relacionada con Mahoma.

El modo de transmisión de la Tradición fue, inicialmente, oral: a través del ḥadīth o tradición narrada. Ambos conceptos, Sun-

(126) Cfr. E. TYAN: Méthodologie et sources du droit en Islam, en SI, 10 (1959), p. 83.

na y Ḥadīṭ, no son idénticos, sino que éste es el documento de aquélla, como ha señalado I. Goldziher:

"(El ḥadīṭ) testimonia, por una serie de informadores dignos de crédito que propagan el relato en cuestión de generación en generación, aquello que el grupo de Compañeros, apoyándose en la aprobación del Profeta, sostenía como la única doctrina sana en materia de religión y de ley" (127).

El ḥadīṭ se refiere a las narraciones, transmitidas de modo invariable, que aluden a los hechos y dichos de Mahoma, tal como fueron relatados por los testigos oculares. Por esta definición, todo ḥadīṭ consta de dos partes: el "isnād" o exposición de la cadena ininterrumpida de los que han transmitido verbalmente la narración, desde el primer testigo, Compañero de Mahoma, lo cual garantiza la autenticidad del relato y del ḥadīṭ; y el "matn", el texto del relato, el contenido del mismo ḥadīṭ. Ante la multiplicidad de tradiciones existentes, se constituyó la ciencia del ḥadīṭ, con el fin de definir la naturaleza de las divergencias y componer "corpus" seguros de ḥadīṭs verdaderos. Esta nueva ciencia, unida directamente al Fiqh y a la Historia, hizo posible la codificación de seis colecciones, consideradas como canónicas, durante el siglo III/IX, que están clasificadas por materias o por orden cronológico de los personajes a quienes remonta el isnād. De esta manera, junto al Corán, apareció una nueva categoría de fuente escrita del derecho.

En fin, la tercera fuente sobre la que se basó el sistema legal islámico, fue la Iymāc, el consenso de la Umma. Es considerada por I. Goldziher como la clave de la evolución histórica del Islam desde el punto de vista político, dogmático y jurídico. Inicialmente revestía la forma de un acuerdo vago correspondiente a un sentimiento general, pero sin definirse de una manera precisa, pues era prácticamente imposible dar una definición de ella: unas veces se entendía la concordancia de opinión entre las primeras generaciones de musulmanes, otras el acuerdo entre los doctores de la ley, otras era una imposición popular sobre algunas creencias o usos. Según el teó-

(127) Op. cit., p. 32.

logo al-Daṣṭī, la concordancia de la comunidad se formaba según un acto y según un decir o consentimiento: cuando los miembros planteaban un acto y cuando enunciaban algo sin desaprobarlo. Esto mostraba que lo que ellos habían aprobado era bueno y, por tanto, un deber que había que cumplir (128). La idea de consentimiento se configuró, en los orígenes, como una forma de aprobación de los fieles. La importancia de esta fuente radicó en la posibilidad de ofrecer a los creyentes una garantía de autenticidad sobre las otras dos, sancionando la interpretación de ellas, asegurando los presupuestos históricos de la revelación y consagrando la costumbre de una manera legal, en cuanto que su introducción como fuente fue aceptada sin discusiones. Su desarrollo y sistematización correspondió, una vez más, a al-Sāfi, que realizó una crítica de esta noción tal como había sido pensada en las escuelas anteriores a la suya (129).

Una vez que se habían determinado las fuentes del Fiqh, era necesario encontrar los medios que consagrarán las soluciones jurídicas expuestas por las nuevas circunstancias y que no estaban previstas en esas fuentes. Se hacía preciso aplicar una metodología, unos procedimientos, para deducir las decisiones que habían de ser tomadas. Tres fueron los sistemas adoptados: el "qiyās", el "istiḥsān" y el "istiḥlāḥ". Los tres eran procedimientos de razonamiento, con lo cual se concedía a la razón un determinado valor. Volvemos a encontrar que la razón ha entrado a formar parte de otro aspecto del pensamiento árabe en sus primeras manifestaciones.

El primer procedimiento, el qiyās, consistía en apoyarse en una regla preexistente para deducir otra aplicable a un caso nuevo, utilizando, para ello, cualquier modo particular de razonamiento lógico, fuera el razonamiento por analogía, fuera el razonamiento "a potiori, a maiore ad minus, o a minore ad maius" (130). El recurso a este método surgió como reacción contra las soluciones excеси-

(128) Cfr.: M. BEINAND: L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Daṣṭī, Paris, J. Vrin, 1970, p. 36. También, pp. 101-125.

(129) Cfr. J. SCHACHT: The origins of ..., pp. 82-95.

(130) Ibidem, p. 124.

vamente personales, dadas por quien tenía una autoridad; fue concebido como una limitación de la opinión personal, puesto que se creía que estas opiniones debían justificarse por medio de un texto anterior. Como método, tuvo una gran importancia para la formación del código jurídico musulmán.

El segundo procedimiento, el istiḥsān, consistía en determinar lo mejor, haciendo prevalecer, por un razonamiento fundado en consideraciones sociales y prácticas, una regla válida para la comunidad. Este método servía tanto para justificar la adopción de reglas e instituciones ya existentes, aunque ajenas a las propias fuentes, como para admitir criterios y normas contrarias a las precedentes, establecidas por qiyās o formuladas por las fuentes. Fue un método basado en razones de interés público, conveniencia o consideraciones semejantes.

El istiḥlāḥ, finalmente, fue un procedimiento muy parecido al anterior, diferente de él sólo en algunos matices. Se trataba de reconocer como útiles las reglas que tendían a conservar y favorecer los elementos de interés general para la comunidad. Era un método de interpretación de las reglas ya existentes en virtud de un interés bien entendido.

De esta manera se desarrolló la ciencia del Fiqh que contribuyó, de manera muy importante, puesto que estaba en el centro mismo de la religión islámica, a la formación del pensamiento árabe en general.

4.- EL SŪFISMO O MÍSTICA.

Sabemos que el objetivo común de todas las comunidades que poseen un Libro revelado es aprehender la Verdad que ese Libro manifiesta al hombre. Para lograr este objetivo se le han presentado al hombre diversas vías.

En el Islam, los musulmanes optaron por tres vías o actitudes en su camino hacia Dios, la Verdad (al-ḥaqq). La primera de ellas fue la Tradición (naql), camino reconocido por todos los musulmanes,

y particularmente seguido por los "tradicionalistas", denominación que engloba a casi todas las opciones doctrinales y tendencias, llamados así precisamente por la primacía epistemológica que concedían a la Tradición como fuente de conocimiento para acceder a la revelación. Incluso para algunos grupos fue el único principio válido.

La segunda vía de acceso a la Verdad fue la razón ('aql): aplicación de la razón humana para probar que las conclusiones a las que puede llegar, como fuente de conocimiento, confirman el dato revelado. Fue una actitud que afirmó la prioridad metodológica y la primacía epistemológica de la razón sobre la tradición. El nacimiento de esta actitud tuvo como causa la irrupción del pensamiento griego en el mundo musulmán, y fue defendida por la Mu'tazila y la Falsafa, como tendremos ocasión de ver en capítulos próximos.

La aceptación de cualquiera de estas dos fuentes no implicaba, por necesidad, el rechazo de la otra, sino, simplemente, la concesión de un valor mayor a una de ellas. De hecho, tanto tradicionalistas como "racionalistas" aceptaron, en mayor o menor grado, la otra fuente de conocimiento. No aceptar la Tradición implicaba ponerse al margen del Islam.

A) Orígenes y desarrollo del sufismo.

Fronte a estos dos caminos reseñados, una tercera actitud se desarrolló en el Islam. Fue la vía del "kašf", de la mística, de la iluminación interior por la que el alma humana es capaz de aproximarse directamente a Dios. Era el camino de realización espiritual que intentaba llegar a la unión con Dios (131).

Esta actitud ha sido denominada "sufismo" y "tašawwuf". El término "sūfī" proviene de la palabra "šūf", hábito de lana, y hace referencia al uso de este hábito: el sūfī era aquella persona que vestía el hábito de lana. Se aplicó este nombre a los místicos porque, según parece, los primeros que adoptaron esta actitud utiliza-

(131) Cfr. D.B.MACDONALD: Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, Chicago, University Press, 1903, p. 120. M. ARKOUN: La pensée..., pp. 60-61 y 77.

ban esa vestimenta. El término "taṣawwuf" significa llevar la vida de los ṣūfíes, de los que visten el hábito de lana. En consecuencia, ṣūfismo y taṣawwuf son sinónimos y designan el movimiento que puede ser definido como aquella conducta de vida que sigue un método sistemático de unión íntima, experimental, con Dios, tal como lo han definido L. Gardet y G. Anawati (132).

Que en el Islam existió una vida mística propiamente dicha, es algo de lo que no cabe la menor duda (133). Sin embargo, el problema del origen del ṣūfismo es algo delicado, cuya solución no parece fácil de encontrar, a menos que algunos documentos primitivos, no publicados aún, sean estudiados para pronunciarse de una manera definitiva sobre sus filiaciones históricas.

La predicación de Mahoma, como ya se ha puesto de manifiesto, tuvo su origen en una negación del mundo terrenal, que predispuso a algunos de los primeros musulmanes a una vida de tipo ascético. De hecho, algunos pasajes del Corán insisten en el aspecto ascético de la vida, al solicitar la renuncia a este mundo. Al convertirse esta negación del mundo en una conquista del mismo, como ocurrió en la práctica política de los primeros tiempos del Islam, comenzó a aparecer un movimiento religioso de tipo popular como protesta contra la creciente aspiración al poderío y a las posesiones terrenales, que tomó la forma de preparación piadosa para el otro mundo, el que se conseguiría después de la muerte. Fue el comienzo de esa actitud de tipo ascético.

Por otra parte, también el Corán ofrece algunos temas de inspiración mística, que podían poner al creyente en el camino de una vida interior y que, de hecho, alimentaron la meditación de muchos místicos (134).

(132) Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques, París, J. Vrin, 3ª ed., 1976, p. 13.

(133) Cfr. M. ASÍN PALACIOS: El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Ibn Arabi de Murcia, Madrid, Ed. Plutarco, 1931, pp. 5-7.

(134) Cfr. G.C. ANAWATI: Introduction à la mystique musulmane, en Angelicum, 43 (1966), pp. 134-135.

Partiendo de los datos existentes, dos teorías se han desarrollado para justificar el origen del misticismo en el Islam: quienes ven una influencia ajena al espíritu del islamismo, y los que creen que se trata de una evolución de los elementos propios del Corán.

Para L. Massignon (135) el movimiento místico fue el resultado del desarrollo de los aspectos místicos y ascéticos que el Corán ofrecía, sin que intervinieran en su formación otros componentes exteriores. En cambio, la mayoría de los tratadistas de la cuestión están de acuerdo en admitir la influencia de otras corrientes de pensamiento extrañas al Islam: neoplatónicas, indias, gnósticas, mazdeístas y, especialmente, cristianas. Para Asín Palacios, la hipótesis de L. Massignon es poco plausible, después de haber comprobado el recurso, que los místicos musulmanes hicieron, a los ejemplos cristianos y a la vida de Cristo. Para el sabio arabista español, el *ṣūfismo* tuvo su origen en la imitación, más o menos consciente, de la doctrina y métodos de vida del monacato cristiano oriental. Los místicos del Islam, repensando y viviendo las ideas y conductas espirituales que habían asimilado en su contacto con los monjes y anacoretas cristianos, los sistematizaron y crearon teorías explicativas de los fenómenos ascético-místicos. Estas teorías fueron posteriormente aprovechadas, dada su mayor coherencia lógica y perfección filosófica y literaria, por los teólogos y místicos cristianos, explicándose, así, la influencia que los *ṣūffies* ejercieron sobre la mística cristiana, particularmente la española (136).

Aunque la opinión de D. Miguel Asín parece un poco exagerada, quizá porque asumió unas perspectivas limitadas, si se tiene en cuenta que las respectivas vocaciones de monje cristiano y de adepto *ṣūfī* eran completamente diferentes a pesar de las similitudes existentes entre ellas, sin embargo no se puede dudar de que los orígenes del misticismo en el Islam estuvieron unidos a las influen-

(135) Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, P. Geuthner, 1922; 3ª ed., J. Vrin, 1968, p. 104.

(136) El Islam cristianizado..., pp. 7-13.

cias ascéticas y místicas venidas desde el exterior, principalmente de los ascetas cristianos del Próximo Oriente. Los primeros círculos ascéticos que aparecieron en el Islam, recogieron esta influencia y, junto con los elementos coránicos que la propiciaban, dieron origen a una dirección mística que evolucionó favorablemente en el Islam posterior. Como ha dicho Gibb (137), muchas formas de expresión del *ṣūfismo* estuvieron basadas no sólo en el pensamiento intuitivo del Corán, sino también en muchas experiencias cristianas.

Los primeros ascetas se ocuparon tanto de la predicación religiosa en el seno de la comunidad, como del establecimiento de centros de enseñanza en ciudades como Bagra, Kūfa y Damasco, principalmente. El centro de Bagra se distinguió por una actitud de realismo y sentido crítico, mientras que el de Kūfa, más unido al grupo de oposición *Šī'ī*, tuvo un carácter más idealista y tradicionalista. La escuela de Damasco estuvo inspirada en la de Bagra y siguió sus mismas tendencias. En Bagra apareció la figura más considerable de los dos primeros siglos de la hégira, Ḥasan Baṣrī (* 110/772), cuyo punto de partida fue el desprecio del mundo, siendo muy aceptado entre sus discípulos, que transmitieron sus métodos místicos.

En la evolución del *ṣūfismo*, Massignon (138) señaló cinco fases. La primera consistió en una profundización de la moral: el alma practicaba las virtudes heroicas, la ascesis aplicada; Ḥasan Baṣrī fue su mejor representante. La segunda fue la de la introspección: el léxico místico comenzó a formarse, estableciéndose los métodos místicos clásicos; la santona Rābi'a, Muḥāsibī, al-Gazālī e Ibn 'Abbād de Ronda, fueron los ejemplos que tipificaron esta segunda etapa. La tercera se caracterizó por la integración de esta introspección en la vida ritual-cultural, la vida según la ley, por medio del sufrimiento reparador y del sacrificio de amor; sólo al-Hallaj representó este momento del *ṣūfismo* (139). La cuarta fase

(137) *Studies on...*, pp. 208-209.

(138) *Les tendances profondes du mysticisme musulman*, en *Annuaire du Collège de France*, 1952, pp. 185-189.

(139) Cfr. L. MASSIGNON: *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vols., Paris, Geuthner, 1922.

estuvo marcada por la introducción del "monismo existencial" de la filosofía, siendo sus representantes más notables Ibn 'Arabī de Murcia, Ibn al-Fāriḍ y el también murciano Ibn Sab'īn. La quinta etapa señaló la reacción contra ese movimiento del monismo existencial, convirtiéndose en un "monismo testimonial", que se unió a la devoción popular y permaneció en relación con la vida religiosa de la mayoría de los musulmanes del pueblo.

En cambio, Anawati y Gardet reducen estas fases a tres grandes periodos históricos (140). El primero, al que llaman "la lucha por la existencia" y que se extendió desde el siglo I/VII al IV/X, se caracterizó porque el movimiento ṣūfī intentó asentarse en la comunidad musulmana, tratando de vencer la desconfianza de las autoridades, más ligadas al aspecto legal del Islam que a su inspiración espiritual. El segundo periodo, que abarcó todo el siglo V/XI, presentó la peculiaridad de la conciliación y el triunfo del ṣūfismo en el pensamiento oficial del Islam, gracias a la acción y a la obra de al-Gazālī. Finalmente, el último momento vino representado por la difusión de las grandes obras místicas y el comienzo de la decadencia, que se inició en el siglo X/XVI.

B) Caracteres generales.

Conceptuando al Islam como aquella concepción del mundo que da a la vida un fin en el más allá y que sólo concede una importancia limitada a la existencia terrestre, se puede considerar que el ṣūfismo representó el coronamiento del Islam, puesto que, por sus objetivos y características, fue el más fiel reflejo de esa concepción.

Si la cultura se entiende como todas aquellas realizaciones humanas que apuntan a la seguridad, a la organización y a la salvaguardia de la sociedad, y también como toda la contribución que se aporta a las ciencias, a las artes y a las letras, se podría suponer, en una consideración superficial, que la influencia del ṣūfismo sobre la cultura islámica fue negativa, puesto que alentó al

hombre a olvidar todos aquellos aspectos que estaban relacionados con este mundo, a cambio de una dedicación más exclusiva a la religión. Fue la forma que expresó más nítidamente la oposición entre mundo terrenal (dunyā) y religión (dīn). De hecho, muchas manifestaciones ṣūfíes fueron claramente desfavorables para el desarrollo de la cultura.

Sin embargo, la aportación que realizaron fue grande: su concepción profunda les llevó a imponer una dirección determinada a todo lo existente; es decir, para el ṣūfismo, todas aquellas realidades que conforman la vida diaria del hombre, tienen un fin superior, están orientadas hacia un ideal supremo que reside en el más allá (141). La realidad, la verdad, la "ḥaqīqa", era, para el ṣūfī, todo aquello que fuera espiritual, divino, sobrenatural, místico. Y la auténtica realidad, la única verdad, era el Ser divino.

De esta manera, al concebir la revelación como "ṭarīqa", como camino de acceso a esa Realidad divina, los ṣūfíes pretendían llegar al nivel más profundo de la naturaleza humana, en una línea de interiorización y adentramiento, para conseguir la absorción del individuo en esa única realidad que es Dios. Se trataba de

"la aniquilación en Aquél en quien pensamos", como dijo el místico ḥunaid (142). Era un fin que buscaba la realidad espiritual detrás de la realidad empírica y que quería llegar a una percepción absoluta de la Verdad.

Para lograr esa percepción que le permitiera acceder a Dios, el ṣūfismo prescindió de la religión legalista, establecida por la Sharī'a, y entendió que sólo era posible aprehenderla a través de una experiencia personal, que comportaba tres aspectos: el amor, el conocimiento y la unión mística.

Lo que facultaba al hombre para tener esa experiencia, para establecer la relación entre él mismo y Dios, relación que ha de fi-

(141) Cfr. F. MEIER: Soufisme et déclin culturel, en: Classicisme et..., pp. 217-241; especialmente, pp. 224-238.

(142) Cit. por G. ANAWATI - L. GARDET: Mystique musulmane..., p. 34.

nalizar con la unión entre ambos, para confirmar el pasaje revelado, era el amor, entendido como forma de conocimiento.

El amor fue el instrumento más efectivo de los *ṣūfīes*. Consistía en una doble operación, basada en esa relación: amor del *ṣūfī* a Dios y de Dios al *ṣūfī*. Era la esencia misma del misticismo, siendo cantado por todos los místicos. La santona *Rābiʿa al-ʿAdawiyya* compuso unos fragmentos que cantaban el amor de Dios:

"Te amo con dos amores, el amor que me hace feliz y el amor perfecto, que es el a Tí debido. Mi amor es egoísta, es no hacer nada sino pensar en Tí, con exclusión de todo lo demás; pero ese amor purísimo a Tí debido consiste en que los velos que Te ocultan caen, y yo Te contemplo. No se me debe alabanza ni por esto ni por aquello: no, son para Tí las alabanzas por aquel amor y éste" (143).

En estos versos, la mística distingue los dos amores posibles hacia Dios, el amor de pasión interesado, que aspira a una recompensa, la felicidad del amante; y el amor puro y desinteresado, cuyo único fin es dar a Dios aquello de lo que Él es digno. Así, el amor a Dios es la única fórmula que emplea el alma humana para fundir, para disolver

"la apariciencia de la existencia personal en la realidad del Ser divino que abarca todo" (144).

Pero el amor es una forma de conocimiento que no puede ser enseñado ni aprendido, sino que viene de arriba: es una iluminación. El *ṣūfismo* concibe el conocimiento como una luz que emana de la Divinidad, pues ella misma es Luz, según nos dice la revelación:

"Dios es la luz de los cielos y de la tierra. La imagen de su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara... Luz sobre luz. Dios guía hacia su luz a quien quiere" (145).

Como este conocimiento o iluminación proviene de Dios, es el más noble de todos los conocimientos que el hombre puede tener, como

(143) Cit. por H.A.R. GIBB: *El mahometismo*, p. 121. Cfr. L. MASSIGNON: *Essai sur les...*, p. 216.

(144) I. GOLDOZIER: op. cit., p. 129. Subrayado del autor.

(145) *Corán*, XXIV, 35; ed. cit., p. 463.

expresó Yūnaid:

"Si conociera la existencia de un conocimiento más noble que el nuestro bajo el firmamento, me habría apresurado hacia él y hacia aquellos que lo conocen para aprender de ellos" (146).

La fuente de ese conocimiento es, como decimos, Dios y su Luz, no la razón, porque Dios extravía en la perplejidad a quien toma como guía a la razón. Hay una gran diferencia entre el conocimiento racional y el conocimiento místico, producido por la iluminación divina. El ṣūfismo rechazó, por tanto, el conocimiento de Dios por vía especulativa, preconizado por los doctores en el Kalām, que fue reemplazado por la fe intuitiva y el amor místico de Dios. Ambos, conocimiento y amor, tenían su sede en el corazón, centro del hombre según los ṣūfíes.

Por medio del amor y del conocimiento iluminativo, el místico podía lograr la unión con Dios, que se realizaría siguiendo un itinerario espiritual en el que, a través de diversas etapas, el alma se iría preparando para su absorción en Dios. Esta unión podía presentar diversos grados, según se realizara con algún atributo de la esencia divina, con las acciones divinas o con la misma esencia de Dios, grado más sublime de todos. La unión fue concebida en tres sentidos: como unión sin identificación (ittiṣāl); como identificación entre el alma y Dios (ittiḥāl); o como cohabitación (ḥulūl), como visita o descenso del Espíritu de Dios al alma purificada del místico (147).

Estos son los rasgos más generales del ṣūfismo. Cada místico aportó algo nuevo a ellos, propio de su experiencia personal. Pero no se trata aquí de estudiarlos. Los que nos importa, al habernos ocupado de ello, es la contribución del ṣūfismo al pensamiento árabe. Esta aportación fue grande, puesto que revivificó la moral, dando primacía a las disposiciones del corazón, sin las que ningún acto religioso puede ser válido, por encima del conocimiento puramente formal de la religión legalista. Proporcionó, por ello, a la mayoría

(146) Cit. por F. ROSENTHAL: Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam, Leiden, J. Brill, 1970, p. 193

(147) Cfr. G. ANAWATI - L. GARDET: Mystique musulmane..., p. 43.

de los creyentes algo, que el Islam oficial había olvidado: el sentimiento religioso interno. Ésta fue la razón por la que se convirtió en un movimiento de gran aceptación popular, porque buscaba, como ha dicho Gibb (148), no el conocimiento metafísico de la religión, sino la experiencia viva de Dios.



(148) El mahometismo, p. 126.

CAPÍTULO TERCERO: LA RECEPCIÓN DEL LEGADO GRIEGO.

La formación de lo que venimos llamando el "pensamiento árabe" partió, como se ha señalado, del intento de interpretación del texto coránico, fuente inspiradora de la que se extrajeron lecciones y principios dogmáticos, jurídicos, místicos, históricos e, incluso, gramaticales. Pero en el momento en que los datos ofrecidos por esa fuente se mostraron insuficientes, por haber entrado el Islam en contacto con otras culturas y religiones, lo que dió origen a la aparición de numerosos problemas y controversias, los pensadores musulmanes se vieron obligados a recoger la herencia que les ofrecía la antigüedad clásica, base de aquellas culturas y religiones, con el fin de ponerse al mismo nivel que ellas y de aprender lo positivo de ellas.

Este hecho repercutió positivamente en el Islam, puesto que hay que ver en él el factor que desempeñó el papel más importante en la configuración definitiva del pensamiento árabe, pues permitió que la civilización musulmana, y la cultura que entrañaba, alcanzara las cimas que obtuvo y que posibilitaron el progreso de todo el pensamiento medieval.

La recepción y asimilación de este legado clásico, en especial el helenístico, se inició a partir del siglo II/VIII, con los primeros intentos de traducción de obras científicas y filosóficas, y culminó en el siglo IV/X, en el que todo el saber griego estaba, prácticamente, vertido al árabe. Sin embargo, este hecho ya había sido preparado por la comunicación que los árabes mantenían, desde el comienzo de las conquistas territoriales, con las zonas en las que aún se conservaba la civilización helenística.

Varias fueron las causas que llevaron a los árabes a tomar conciencia y a desear la asimilación de esta herencia, pero, en realidad, fue, más bien, una consecuencia del espíritu de tolerancia y moderación que el Islam mostró, desde su origen, hacia todos los pueblos que entraron a formar parte del ámbito político-social del imperio musulmán (149), espíritu que permitió la difusión de la cultura de estos pueblos en el Islam. Se produjo, entonces, una mezcla de diversos elementos y un intercambio de ideas que resultaron sumamente fecundos. Los árabes se pusieron en contacto directo con la civilización griega y sufrieron de ella una profunda influencia cuyo resultado fue la nueva dirección de orden intelectual que tomó el Islam, de la que carecía en su origen, y que dió nacimiento a la cultura islámica.

Esta influencia, que la antigüedad comenzó a ejercer sobre el incipiente pensamiento árabe, se dejó sentir, especialmente, en el desarrollo de la teología, el Kalām, en la evolución de la filosofía, que se originó a partir de la recepción de este legado, y en el progreso de las ciencias, en las que los árabes llegarían a ser maestros durante la Edad Media.

Debido a la importancia que tuvo entre los árabes la recepción y asimilación de las ideas de la antigüedad, puesto que condicionó el pensamiento de ellos y le obligó a tomar nuevos rumbos, se hace necesario, en el presente trabajo, considerar las circunstancias y la materia de lo que fue recibido, antes de proseguir con el estudio del pensamiento árabe.

En este capítulo vamos a examinarlo. Sin embargo, como la corriente cultural más importante que fue asimilada por el Islam, la más fructífera y la que mayor influencia ejerció sobre el origen y evolución de la filosofía árabe, objetivo principal de nuestra investigación, fue el pensamiento griego, sólo nos ajustaremos a su estudio, prescindiendo de la recepción de otras formas de pensamiento e influencias culturales, ajenas a la griega, que también contribuyeron, incluso en un grado mayor del que a veces se supone, a la

(149) Cfr. I. GOLDBZINER: Op. cit., pp. 29-34.

expansión y progreso de la cultura islámica, pero siendo conscientes de la limitación que esta omisión implica.

1.- EL CONTACTO CON EL LEGADO GRIEGO.

Tradicionalmente se ha supuesto que el primer contacto del Islam con el pensamiento griego tuvo lugar con el comienzo de las traducciones que se hicieron del griego o del siríaco al árabe, a finales del siglo II/VIII e inicios del siguiente. Sin embargo, es conocida la coexistencia de los árabes con otros pueblos de civilización superior desde poco después de la muerte de Mahoma. ¿Es posible que durante todo ese tiempo, casi dos siglos, no mediara ningún tipo de comunicación intelectual entre vencedores y vencidos, o, mejor aún, entre conquistadores y conquistados? Si consideramos las primeras especulaciones jurídicas, una vez que habían adquirido un cierto desarrollo, como ya vimos, y la naturaleza de los primeros debates mutazilíes, nacidos antes del comienzo del período de las primeras traducciones, podemos observar que algunos elementos del pensamiento griego se encontraban ya en ellas. Esos elementos dan testimonio de una comunicación que debió existir entre las dos formas de pensamiento que se encontraban, la griega y la árabe, antes de que los textos griegos pudieran ser leídos en árabe.

Estudiaremos en este apartado las dos formas bajo las que se produjo el contacto con el legado griego, una directa y otra indirecta, así como los centros que irradiaron la cultura helenística en el momento en que los árabes tomaron contacto con las zonas de influencia griega.

A) El encuentro con la cultura helenística.

Puesto que hay testimonios de la comunicación intelectual entre el pensamiento griego y el árabe desde poco después de las conquistas, hay que pensar, por consiguiente, en la existencia de una influencia más directa, más personal, y que, además, debió ser

uno de los factores que prepararon el movimiento de la actividad traductora. Este otro medio de comunicación de ideas es el que P. THILLET ha llamado la "vía difusa" (150), difícil de conocer por las pocas, o casi ningunas, referencias que actualmente poseemos de ella.

Esta vía difusa consistió en el contacto directo, que los árabes disfrutaron, con los centros culturales del helenismo, en especial con los monasterios cristianos que mantenían dicha cultura, ya unida a la religión cristiana. Esta comunicación ya había comenzado antes del nacimiento del Islam, sobre todo en aquellas tribus árabes que habían sido cristianizadas, las del norte de Arabia. De hecho, esta parte podía ser considerada como parte del mundo helenístico, aunque de manera muy remota. Pero esta comunicación previa al Islam, apenas si tuvo consecuencias de tipo cultural. En el instante en que los árabes conquistaron los territorios que mantenían más viva la llama del helenismo, Siria, una parte de Persia, Mesopotamia y el Egipto del delta del Nilo, fue cuando los elementos de cultura griega sobrevivientes pudieron transmitirse y ser asimilados por la cultura, más bien escasa, de los beduinos del desierto de Arabia.

Las primeras influencias que la cultura helenística operó sobre el incipiente pensamiento árabe, estribaron en ofrecer algunas normas referentes a la gramática. Como ya hemos visto, la ciencia de la gramática apareció entre los árabes poco después de la muerte de Mahoma, aunque no alcanzó su forma definitiva hasta más tarde. La lengua de los territorios ocupados por los musulmanes era el siríaco o el persa. No obstante, la lengua griega se conservaba como lenguaje culto, como instrumento y medio de enseñanza utilizado en los diversos centros de cultura helenística, reservada a las clases sociales más intruidas. El testimonio de la monja española Egeria, peregrina a Tierra Santa durante el siglo IV, es revelador: una parte de la población hablaba las dos lenguas, el siríaco

(150) Sagesse grecque et philosophie musulmane, en Le Mardis de Dar el-Salam, 1955, Paris, J. Vrin, 1958, p. 60.

co y el griego, mientras que el resto sólo hablaba una de ellas (151). Poco habría variado la situación a la llegada de los árabes. El estudio del griego aumentó impulsado por el interés que ofrecían las traducciones que se efectuaban al siríaco. De esta manera, la gramática griega, a través de la siríaca, pudo influir en la formación de la árabe, después que la constitución de ésta ya se había iniciado a partir de la fijación de la Vulgata coránica, como se ha señalado ya.

La influencia helenística sobre el pensamiento árabe fue mucho más profunda al nivel de lo que podría llamarse "sabiduría popular", género literario ampliamente extendido entre los árabes, el género de los "antāl" (proverbios) y los "ḥikam" (sentencias), tan querido a los pueblos semitas. Es decir, lo que del pensamiento griego pudo pasar a la cultura árabe a través de la vía difusa, debió ser un conjunto de tradiciones orales, transmitidas en forma de proverbios y de adagios, o, incluso, de formas de vida y de reaccionar ante los sucesos, que no fueron formuladas, sino inscritas en los comportamientos (152).

Tal tipo de influencia es fácilmente comprobable si se consideran algunas obras literarias que reflejan, más o menos fielmente, el género de ideas y de espíritu propio de la gente del pueblo. La aceptación popular de esta parte de la herencia griega se comprende bien si tenemos en cuenta que los árabes, ya desde la época preislámica, sentían gran predilección por este tipo de sentencias y de máximas que resumían la experiencia de la vida de hombres y pueblos. F. JADAANE ha señalado (153) que los mismos filósofos fueron conscientes de que el mejor método para introducir y extender la sabiduría especulativa entre los árabes era presentarla bajo la forma de sentencias. Este fuera, quizá, el objetivo que pretendían libros tales como los "Nawādir al-falāsifa wa -l-ḥukamā'" (Las curiosidades

(151) Cfr. C.H.M. VERSTEEGH: op. cit., p. 3.

(152) Cfr. P. THILLET: op. cit., pp. 60-61.

(153) Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique, en SI, 38 (1973), p. 16.

de los filósofos y de los sabios), del famoso traductor Hunayn b. Ishāq (154), y la "Risāla fī nawādir al-falāsifa" (Epístola sobre las anécdotas de los filósofos), de al-Kindī (155), del que no se conocen manuscritos en la actualidad. Este mismo tipo de influencia fue el que se ejerció en otros libros, como el "Mujtār al-hikam" (Selección de sentencias) de al-Mubaššir b. Fātik, que fue traducido en la corte de Alfonso X el Sabio con el título de "Los bocados de oro" (156), colección de sentencias atribuidas a filósofos y sabios griegos, entre otros, que no se encuentran en las obras de ninguno de los doxógrafos griegos y latinos, quizá por haber sido transmitidas oralmente.

Cuando los árabes se adueñaron de las regiones helenizadas, todavía no estaban en condiciones de tomar contacto con la cultura que había en ellas. La nueva religión, por una parte, y la lengua, aún en estado no elaborado, por otra, separaban a los habitantes de Arabia de los logros culturales con los que se encontraron. Además, su tarea inicial era tomar posesión de las nuevas zonas, no de otras culturas. Después de estar asentados en estas nuevas zonas y una vez que los Omeyas habían trasladado la capital del califato a la ciudad de Damasco, entonces fue cuando comenzaron a estar dispuestos para la recepción de la cultura superior. Sin embargo, los problemas que los Omeyas tenían con el vecino Imperio Romano de Oriente, actuaron de freno para ello, pues, como dice F. Rosenthal (157), esta dinastía no podía fomentar ni tolerar el estudio oficial de la cultura griega por razones políticas. Pero, a pesar de esta oposición oficial, la influencia directa, ejercida a través del contacto personal, se llevó a cabo.

(154) Cfr. C. KUNTZ: De la sagesse grecque à la sagesse orientale, en Revista del Instituto de Estudios Islámicos, 5 (1957), pp. 255-269.

(155) Cfr. G. ATIYEH: Al-Kindī: The philosopher of the Arabs, Rawalpindi, Islamic Research, Inst., 1966, p.196.

(156) Ed. e introd. por A. BADAWI, Madrid, Instituto de Estudios Islámicos, 1958.

(157) The classical heritage in Islam, trad. ingl. by E. y J. HARRISON-STEIN, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 2-3.

La auténtica recepción del legado griego se inició, aceptada y fomentada oficialmente, a través de la "vía erudita" (158), es decir, por medio de las traducciones que se empezaron a efectuar bajo el califato 'abbāsi. El establecimiento de este nuevo régimen dió lugar a lo que A. METZ ha llamado el "Renacimiento del Islam", en la obra que tiene este mismo título (159). Fue la época en la que la civilización que surgió de las reflexiones del Libro sagrado, alcanzó su madurez, al encontrarse todos los elementos necesarios para el florecimiento de una gran cultura: materiales griegos, persas, siríacos, indios, por una parte, y un número suficiente de personas en condiciones de elaborar esos materiales y crear otros nuevos a partir de ellos, por otra parte. Junto a estos dos elementos hay que indicar, como factor positivo que influyó poderosamente, el ambiente de tolerancia, libertad de opinión y discusión, y la existencia de príncipes y jefes que actuaron como mecenas, patrocinando, protegiendo y fomentando los estudios y traducciones. Por estas razones, fue en esta época cuando nació lo que, con toda propiedad, cabe llamar la "cultura árabe".

El centro más importante en el que esta cultura se desarrolló, fue la ciudad de Bagdad, que fue fundada bajo los auspicios de los sabios. Por su situación geográfica pudo recoger y recibir las influencias de esas regiones en las que existía una cultura superior, uniendo, en una combinación fecunda, la cultura greco-alejandrina con la irania y la india, y convirtiéndose en la heredera de las antiguas escuelas de Atenas, Alejandría y Edesa, gracias a la fundación por el califa al-Ma'mūn, de la "Bayt al-ḥikma", la "Casa de la sabiduría", centro receptor y difusor de cultura, en la que se estableció la escuela de traductores de Bagdad.

Entre quienes iniciaron la constitución de esta gran cultura, que vió nacer el siglo III/IX, y que, a su vez, dió origen a la formación de todo el legado cultural que Occidente recibió más tarde, hay que destacar a los cristianos, nestorianos y monofisitas, que ya

(158) P. THILLET: op. cit., p. 65.

(159) El Renacimiento del Islam, Madrid-Granada, 1936.

estaban asentados en esta zona antes de la expansión musulmana y que eran los que mantenían en vigor la cultura helenística. Esta antigüedad del cristianismo en estos territorios fue lo que les dió seguridad en las discusiones doctrinales que entablaron con los musulmanes (160). Pese a sus creencias distintas, gozaron de una situación de privilegio dentro de la comunidad musulmana, a causa de la actividad intelectual que ejercían y de la que estaban necesitados los árabes. Ellos fueron, también, los iniciadores de todas las empresas de traducción que se llevaron a cabo. Al mantener muchos de ellos su primitiva religión, dieron origen a múltiples polémicas con los musulmanes, discusiones centradas en cuestiones de tipo religioso, aunque siempre dentro de una atmósfera de gran cordialidad. El resultado de estos debates fue la composición de obras que se pueden encuadrar en lo que se llamaría "literatura de controversia", como, por ejemplo, la "Apología del Cristianismo", escrita por un cristiano llamado al-Kindī, homónimo del filósofo árabe, y muchas veces confundido con éste (161).

Junto a los cristianos, también jugó un papel en la formación de esta cultura la comunidad judía que se estableció en Bagdad (162), aunque su importancia fue menor que la de los cristianos.

Gran parte de la evolución y progreso que la cultura árabe adquirió, fue debida a la labor desarrollada por estos hombres y comunidades. Sin embargo, los árabes contribuyeron con la aportación de un elemento que fue esencial para el progreso de esta cultura: la lengua árabe, que sirvió de vehículo de comunicación para las nuevas ideas. La expansión y el desarrollo que esta lengua consiguió, fue lo que permitió la introducción en el Islam de ideas que no eran propicias para la religión, pero que sirvieron para acrecentar el acervo cultural islámico, pues los 'abbāsīes consideraron que, junto a ellas, podían introducirse otras ideas, positivas para

(160) Cfr. M. ALLARD: Les chretiens à Bagdad, en Arabica, 9 (1962), p. 375.

(161) Cfr. J. MUÑOZ SENDINO: Apología de al-Kindī, en Miscelánea Comillas, 11 y 12 (1949), pp. 339-460 y 1-40. A. ABEL: La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane, en L'élaboration..., pp. 61-85.

(162) Cfr. G. VAJDA: Le milieu juif à Bagdad, en Arabica, 9 (1962), pp. 389-393.

la fe musulmana, pues tenían la convicción de que en toda sabiduría hay siempre algo válido.

El contacto con los elementos culturales ajenos al dominio árabe fue fructífero y afectó no sólo al progreso del propio pensamiento islámico, sino también a otras disciplinas. Una de las materias que se dejó influir por ese contacto de ideas, fue la literatura, tanto en la poesía como en la prosa. Los poetas olvidaron los antiguos temas del desierto y de la tradición beduina para sustituirlos por otros nuevos. Sin embargo, más adelante, ya avanzado el siglo III/IX se pretendió volver a la poesía tradicional: los poetas redescubrieron la vieja poesía preislámica, retomando los temas del desierto. Fue un movimiento que nació, quizá, como reacción contra el problema político de las reivindicaciones nacionalistas. Entre los poetas de este movimiento hay que señalar a Mutanabbī, el más grande de los poetas musulmanes, por la influencia que tuvo en la lírica posterior y por ser el clásico "más vivo todavía en la conciencia de los pueblos islámicos", como ha dicho D. Emilio García Gómez (163).

La prosa se había iniciado durante el periodo de los Omeyas, con el célebre Ibn al-Muqaffa, enigmática figura que destacó en varios campos, creador de la prosa secular y traductor de diversas obras griegas y persas (164), supuesto partidario del movimiento conocido con el nombre de "zandaqa", el maniqueísmo persa (165). Sin embargo, el que dió un impulso definitivo a la prosa árabe fue al-Yāhiz, prototipo de "adīb", de hombre culto, que se interesó por todo lo que se refería a la cultura, el primer, y quizá el único, que comprendió la necesidad de una cultura general que no fuera estrictamente islámica; por esto, se encuentran en sus obras todos los elementos que debían componer la cultura tal como él la entendía (166). También destacó Ibn Qutayba, representante más significativo de la escuela gramatical de Bagdad.

(163) Cinco poetas musulmanes. Biografía y estudios, Madrid, Espasa-Calpe, 2ª ed. 1959, p. 9.

(164) Cfr. C. BROCKELMAN: GAL, I, p. 158; S. I, pp. 233-237.

(165) Cfr. F. GABRIELI: La "zandaqa" au Ier siècle abbāside, en: L'élaboration..., pp. 26-29.

(166) Cfr. C. PELLAT: Le milieu basrien et la formation de Jahiz, Paris, A. Maisonneuve, 1953.

Las ciencias se beneficiaron, igualmente, de la influencia de las culturas helenística y persa. Tanto las matemáticas, como la astronomía, la astrología, con al-Bīrūnī, que formuló la posibilidad lógica del movimiento de la tierra en torno al sol, las ciencias de la naturaleza, la botánica, farmacopea y agronomía, todas ellas realizaron grandes progresos. Sin embargo, la ciencia que se vió más favorecida fue la medicina, por los médicos cristianos de las ciudades sirias y persas, y por las traducciones de las obras de Hipócrates y Galeno, considerados como los grandes maestros de la medicina, cuyas enseñanzas fueron corregidas y ampliadas por la experiencia que los árabes adquirieron en los hospitales creados en Bagdad y en otras ciudades importantes.

Éstas fueron algunas de las consecuencias que el encuentro con la cultura helenística produjo entre los árabes. La vitalidad intelectual que supuso esta actividad, sólo puede suscitar, en quien la contemple serenamente, una admiración sin límites.

B) Los centros de contacto.

La cultura helenística, difundida desde las expediciones de Alejandro Magno, se estableció profundamente en todas las regiones del Próximo Oriente. Desde los siglos II y III de nuestra era existían diversas escuelas entre las que sobresalía la de Siria, en donde enseñó el neoplatónico Jámblico, discípulo de Plotino.

Sin embargo, los dos centros más importantes fueron las ciudades de Alejandría y Antioquía, en las que el pensamiento griego cristiano había iniciado su lucha contra el paganismo, y en donde se formularon las primeras soluciones a los problemas que planteaba el contacto de una filosofía, la griega, con una religión, la cristiana. La vitalidad de estas dos escuelas permaneció hasta finales del siglo VI, en el que el saber se trasladó a otros centros, de los que después marchó a Bagdad, tal como nos cuenta un testimonio, referido a al-Fārābī, que nos transmite el biógrafo IBN ABĪ USAYYĪD:

"Dijo Abū Naṣr (al-Fārābī) que el asunto de la filosofía se hizo público en Alejandría desde los días de los reyes de Grecia, después de la muerte de Aristóteles, hasta los últimos días de la mujer. que,

cuando murió (Aristóteles), la enseñanza se conservó en la misma situación en que estaba hasta que reinaron los trece reyes. Durante el reinado de éstos, se sucedieron doce maestros de filosofía, siendo uno de ellos el llamado Andrónico. El último de estos reyes fue la mujer. El emperador romano, Augusto, la venció, la mató y consiguió la dignidad real. Cuando se estableció, se ocupó de las bibliotecas y encontró en ellas copias de los libros de Aristóteles, que habían sido escritas durante su vida y en tiempos de Teofrasto. Encontró, también, maestros y filósofos que escribían libros sobre los temas que trabajó Aristóteles. Ordenó que se copiaran los libros escritos en tiempos de Aristóteles y sus discípulos; que se enseñara a través de ellos, y que se rechazaran los restantes. Confió a Andrónico esta tarea y le mandó que escribiera una copia para llevarla a Roma y otra para que quedara en el lugar de la enseñanza en Alejandría. Le mandó que nombrar sucesores suyos a maestros, puesto que él le había de acompañar a Roma. Así, la enseñanza se estableció en dos lugares. El asunto permaneció hasta que llegó el Cristianismo. La enseñanza fue abolida en Roma, aunque continuó en Alejandría, hasta que consideró el asunto el gobernante cristiano. Se reunieron los obispos y se consultaron sobre lo que debía mantenerse de esta enseñanza y lo que debía ser abolido de ella. Decidieron que lo que debía enseñarse de los libros de Lógica era hasta el final de las figuras contingentes (asertóricas) y no enseñarse lo que había después de ellas, pues veían en ello un peligro para el Cristianismo, mientras que lo que permitían enseñar serviría para defender la religión. Esta situación duró hasta que, más tarde, llegó el Islam. Se trasladó, entonces, la enseñanza desde Alejandría hasta Antioquía, en donde permaneció largo tiempo, hasta que hubo un maestro con el que aprendieron dos hombres, que tomaron los libros. Uno de ellos era de Marw y el otro de Harrân. /.../ Después marcharon a Bagdad" (167).

Las causas de la emigración de la filosofía y del saber helénico hacia zonas más orientales hay que buscarlas en dos hechos de gran trascendencia para la futura transmisión de este pensamiento: el cierre de la escuela de Edesa, fundada en el año 363 por San Efrén de Nísibis, por orden del emperador Zenon en el año 489; y, en segun-

(167) *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-atibbā'*, El Cairo, Imp. Wahabiyya, 1299/1882, vol. II, pp. 134-135.



do lugar, el cierre de la escuela de Atenas, más importante todavía que el hecho anterior, por orden del emperador Justiniano, en el año 529. Ambos acontecimientos motivaron que tanto los cristianos nestorianos y monofisitas, que habían sido condenados por la Iglesia romana en los Concilios de Éfeso (año 431) y Calcedonia (año 451), y que constituían florecientes comunidades culturales (168), como los filósofos expulsados de Atenas, encontraran asilo en la corte del rey persa sasánida, Cosroes Anuŝirwan, un auténtico ilustrado del siglo VI. Estos hombres fundaron diversas escuelas en zonas de Mesopotamia y Persia.

Además de estas escuelas, existían las de los monasterio, consagradas al estudio de la teología, de la filosofía y de la gramática. Los monjes cristianos tenían necesidad de aprender la sabiduría griega con el fin de dedicarse al estudio de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia, sus autoridades en materia de religión. Por esta razón se enseñaba, obligatoriamente, la lógica de Aristóteles y otras obras suyas, muchas veces a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, puesto que ellas eran consideradas como la base de todo conocimiento racional.

El helenismo existente en estas áreas a comienzos del siglo VII no abarcaba toda la cultura de la antigüedad clásica, sino que estaba restringido a una selección de materias, más bien escasa: las ciencias y una parte de la filosofía, aquélla que era requerida por la actitud religiosa de estas comunidades cristianas, como nos decía, en el párrafo transcrito anteriormente, Ibn Abī Uŝaybi'a. En cambio, permaneció desconocida la producción literaria, poética, historiográfica y oratoria de los griegos (169), quizá porque hacían referencias a las mitologías y a las múltiples divinidades de los griegos, que pretendían ser evitadas.

(168) Cfr. F.E.PETERS: Aristotle and the arabs: the aristotelian tradition in Islam, New York, University Press, 1966, pp. 35-41.

(169) Cfr. F. GABRIELI: Estudios recientes sobre la tradición griega en la civilización musulmana, en Al-And., 24 (1959), p. 296.

Los tres centros que más influyeron sobre el desarrollo del pensamiento árabe fueron las ciudades de Ġundīšāpūr, Ġarrān y Alejandría. La primera de ellas destacó por la importancia que adquirió su escuela de medicina, hasta el punto de que la corte de Bagdad se abasteció de médicos formados en esta escuela. Los hospitales que se fundaron en las ciudades del Imperio musulmán, siguieron el modelo de los de Ġundīšāpūr. Esta ciudad era un centro de cristianos nestorianos, del que salieron muchos sabios que tradujeron gran cantidad de obras del griego o del siríaco al árabe.

El segundo centro que desempeñó un papel considerable en la transmisión del pensamiento griego al árabe, fue Ġarrān, ciudad antigua cuyos habitantes eran llamados "sabeos", nombre con el que ya aparecen citados en el mismo Corán:

"Quienes creen, quienes se hayan hecho judíos, sabeos, cristianos, magos y quienes hayan practicado el politeísmo, ciertamente Dios distinguirá entre ellos el día de la resurrección" (170).

El rasgo característico de los sabeos fue el de haberse presentado como los herederos espirituales de Hermes, siendo sus doctrinas una mezcla de las ideas religiosas de Babilonia, de la Grecia antigua, pitagorismo sobre todo, y del neoplatonismo, agrupadas todas ellas bajo una síntesis general. Precisamente, toda la tradición hermética del Islam fue recibida a través de los sabeos de Ġarrān, que influyeron enormemente en la famosa Enciclopedia del grupo conocido con el nombre de los "Iḡwān al-Ṣafā", los Hermanos de la Pureza (171). Ġarrān fue uno de los centros a los que se trasladó la filosofía desde Antioquía. Varios de los mejores traductores fueron originarios de esta ciudad, entre los que destacó Ṭābit b. Qurra. Los sabeos aportaron a la cultura árabe conocimientos de matemáticas y astronomía, principalmente.

Aunque no llegó a entrar en contacto directo con el califato de Bagdad, la escuela de Alejandría, tercer centro que hemos cita-

(170) Corán, XXII, 17; ed. cit., p. 435.

(171) Cfr. Y. MARQUET: Sabéens et Iḡwān al-Ṣafā, en SI, 24 (1960), pp. 35-80, y 25 (1961), pp. 77-109.

do, dejó una gran influencia en el pensamiento árabe, especialmente en la filosofía. Era una escuela que, como tal, ya había desaparecido a la llegada de los árabes (172). En esta ciudad se había realizado el primer encuentro entre el pensamiento religioso del cristianismo y la filosofía griega. Y representantes de estas circunstancias fueron sus últimas figuras, Juan Filópono y Esteban de Alejandría (173), puesto que ambos trataron de encontrar la síntesis entre cristianismo y neoplatonismo. La característica principal de este neoplatonismo, recogido por la escuela de Alejandría, fue la de haber incorporado a Aristóteles a la tradición cristiana. Por esto, obras como la "Teología de Aristóteles" o el "Liber de causis", entre otras, pasaron a la filosofía árabe atribuidas al filósofo de Estagira y desempeñaron un papel grande en la constitución de la filosofía en el Islam, que, en su conjunto, puso bajo el nombre de Aristóteles una síntesis de aristotelismo y neoplatonismo. Así pues, lo que de Alejandría pasó a Bagdad fueron, generalmente, obras filosóficas, puesto que otras materias eran menos estudiadas en esta ciudad, como nos dice el traductor Hunayn b. Ishāq en su traducción al libro "Therapeutiké methodos" de Galeno:

"Los manuscritos griegos de esta obra son raros, pues ella no concernía a las obras que eran explicadas en la escuela de Alejandría" (174).

En definitiva, se puede decir que estas tres escuelas fueron las que permitieron al mundo árabe conocer el pensamiento griego, cada una de ellas en una especialidad. Impulsaron a la cultura árabe para que ésta alcanzase su mayor producción y originalidad.

(172) Cfr. N. MEYERHOFF: Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern, en Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin, 25 (1930), pp. 389-429.

(173) Cfr. H. SAFFREY: Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie du VI^e siècle, en Revue des Études Grecques, 67 (1954), pp. 396-410.

(174) Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, ed. y trad. por G. BERGSTÄSSER, Leipzig, 1925, p. 18.

2.- LAS TRADUCCIONES DE BAGDAD.

No se puede comprender realmente la aportación que el legado de la antigüedad clásica representó para la evolución del pensamiento árabe en general, y de la filosofía en particular, sin tener una clara conciencia de la labor de traducción que se llevó a cabo en la ciudad de Bagdad.

Este trabajo, junto con el que tuvo lugar posteriormente en la Escuela de Traductores de Toledo, fueron dos hechos que no han tenido parangón a lo largo de la historia de la humanidad, si exceptuamos los tiempos modernos. Los precedentes de esta labor realizada en Bagdad son escasos. Los griegos no habían mostrado ningún interés en traducir textos; la versión griega de la Biblia, la versión de los Setenta, había sido un asunto aislado y llevado a cabo por los judíos de Alejandría. Entre los romanos, sólo Mario Victorino y Boecio son conocidos como traductores de obras, pero siempre limitados a un ámbito específico. Quizá se debiera a la esterilidad científica del pueblo romano, que le impidió incorporarse a la posición especulativa que se daba en la Alejandría del Imperio romano. Fueron precisamente las traducciones medievales orientales, después de haber trasvasado los originales griegos, persas o indios, las que fecundaron el pensamiento latino, como puso de manifiesto MILLÁS VALLICROSA (175).

A) Orígenes y etapas.

Los orígenes de las traducciones de Bagdad hay que buscarlos en los escritores de lengua y cultura siríaca de los siglos anteriores a la llegada del Islam, y no sólo en los que acudieron desde las diversas escuelas a la recién fundada Bagdad, en donde continuaron su trabajo. El movimiento de traducción que conocemos en Bag-

(175) Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española, Barcelona, C.S.I.C., 1960, pp. 79-81.

dad, no fue algo espontáneo, sino una continuación, más metódica y fecunda, de la actividad que venían realizando los cristianos de Siria, desde hacía ya más de tres siglos (176). Fueron estos hombres los primeros transmisores del pensamiento griego al mundo árabe.

Entre los sirios, las traducciones de obras griegas habían comenzado hacia el año 450, en el que un tal Probus había traducido el "De interpretatione" y la "Analytica Priora" de Aristóteles al siríaco. Otros traductores fueron Paulo el Persa, Sergio de Rašaina, Severo Sebojt, Atanasio de Balad, Santiago de Edesa y Jorge, el Yur-ŷis árabe (177).

Fue esta actividad la que encontraron los árabes. El ambiente era propicio para que acometieran la empresa, pero, como ya hemos dicho, ni los Omeyas la fomentaron, ni los mismos árabes se encontraron preparados intelectualmente para ello. A pesar de estos condicionantes, algunos libros de medicina y de alquimia fueron vertidos al árabe, por encontrarse utilidad en ellos. Incluso se cita a un príncipe omeya, gobernador de Egipto, Jālid b. Yazīd, hijo del califa Yazīd, que favoreció la traducción de obras alquímicas a finales del siglo I/VII, incluido en la lista de traductores de Platón dada por al-ŷāhiz (178). Estas primeras traducciones, si es que se realizaron, pues no está aún probado, debieron ser fragmentarias y de escasa trascendencia posterior.

Las primeras traducciones cuya realización está constatada, que prepararon el terreno para la actividad que se avecinaba, fueron las de algunas obras persas que versaban sobre las formas de la monarquía y del gobierno persa, así como de los deberes de los reyes para con los súbditos. Esto fue una consecuencia del desarrollo que había adquirido la prosa secular durante la última época del califato Omeya, una prosa que era totalmente distinta de la existente, la prosa religiosa. La prosa secular había sido introducida por musul-

(176) Cfr. K.GEORGE: Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, Beirut, Institut Français de Damas, 1948, p. 29.

(177) Cfr. Ibidem, pp. 14-28. A. BADAWI: La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris, J. Vrin, 1968, pp. 15-16.

(178) Kitāb al-ḥayawān, El Cairo, 1323 h., vol. I, p. 38.

manes de origen no árabe, principalmente iraníes, y llegó a adquirir tal importancia que sirvió de modelo al lenguaje filosófico (179). Fue adoptada por los "kātibis", los secretarios de la corte y floreció bajo la forma de literatura, incluida en el "adab".

El movimiento de traducción propiamente dicho comenzó bajo el reinado del segundo califa 'abbāsī, Abū Ya'far al-Manṣūr, que murió el año 159/775, según nos dice AL-MAS'ŪDĪ:

"Fue el primer califa para el que se tradujeron los libros de las lenguas extranjeras al árabe. Entre ellos el Kalila y Dimna, y el Sindhind. Se le tradujeron también los libros de Lógica de Aristóteles, y otros; el libro de Euclides, el Almagesto de Ptolomeo, el libro de Aritmética, y varios libros antiguos, del griego, del bizantino, del pahlavi, del persa y del siríaco" (180).

Este califa fue el fundador de la ciudad de Bagdad, en el lugar indicado por los sabios a los que había pedido que localizaran el sitio idóneo para ubicar allí la capital del califato. Fue un príncipe preocupado por las ciencias, según nos cuenta el hispano-musulmán, Ṣā'id al-Andalusī:

"El primero que, entre los Hāšimīes ('Abbāsīes), cultivó las ciencias, fue el segundo califa, Abū Ya'far al-Manṣūr" (181).

Mandó venir a médicos y sabios de las escuelas sirias y persas, especialmente de Īundīšāpūr. Nombró médico de su corte al famoso Īur'yīs b. Bajtīšūc, nestoriano de la escuela médica de esa ciudad, que desempeñó un papel sobresaliente en la corte de Bagdad, introduciendo a otros médicos en la misma. Todos gozaron de una posición favorable para cumplir su trabajo e influyeron mucho en las actividades de traducción. También trabajó en esta corte el ya citado Ibn al-Muqaffa', uno de los creadores de la prosa árabe e introductor de la lógica aristotélica en el Islam, según nos cuenta IBN AL QIFTĪ:

(179) Cfr. S. AFNAN: Philosophical terminology in Arabic and Persian, Leiden, J. Brill, 1964, pp. 11-12.

(180) Kitāb murū'at al-dahab (Les prairies d'or), texte arabe et trad. par C. Barbier de Meynard, Paris, Impr. Nationale, 1874, vol. III, p. 291.

(181) Op. cit., p. 99.

"Fue el primero de los que se interesaron, dentro de la religión islámica, por traducir los libros de lógica para Abū Yaʿfar al-Manṣūr. De origen persa, su lenguaje era sutil y sus significados eran seguros. Tradujo tres libros lógicos de Aristóteles: las Categorías, el Peri hermeneias y los Analíticos, y se dice que tradujo la Isagoge, obra de Porfirio de Tiro" (182).

Aunque se dice que tradujo algunas obras griegas, parece que Ibn al-Muqaffaʿ no conocía el griego, debiendo haber hecho sus versiones del persa al árabe. Su importancia como traductor estribó en la aportación que hizo a la terminología filosófica árabe, pues muchos términos y expresiones que aparecen en su traducción del "Kalīla wa Dimna", completamente nuevos en el árabe, fueron tomados después por traductores y filósofos.

Quien dió el gran impulso al movimiento intelectual fue el califa al-Maʾmūn. Durante su califato comenzó la decadencia política de los ʿabbāsīes, pero el saber inició su florecimiento. De él nos dice Ṣāʿid al-Andalusī:

"acabó la obra comenzada por su abuelo al-Manṣūr. Se ocupó de buscar la ciencia allí donde se encontraba y, gracias a la altura de sus concepciones y al poder de su inteligencia, la extrajo de los lugares en donde se encontraba. Entró en relación con los emperadores de Bizancio, les hizo ricos presentes y les rogó que le regalaran los libros de filosofía que ellos tenían en su poder. Estos emperadores le enviaron los de las obras de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Euclides, Ptolomeo, etc., que ellos poseían. Al-Maʾmūn eligió, entonces, traductores eméritos y les encargó traducir estas obras lo mejor posible. Habiendo sido hecha la traducción, con toda la perfección posible, el califa impulsó a sus súbditos a leer estas traducciones y los incitó a estudiarlas. Por consiguiente, el movimiento científico se consolidó bajo este príncipe" (183).

Estas palabras son suficientes para poner de manifiesto el interés que al-Maʾmūn mostró por la actividad intelectual. Es muy conocida la anécdota del sueño que tuvo, durante el cual se le apareció

(182) Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ, ed. J. Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, p. 220.

(183) Op. cit., p. 100.

un hombre de "hermosa naturaleza", que resultó ser Aristóteles, que le indujo a buscar los libros de los filósofos y sabios griegos (184). En realidad, parece que el interés de al-Ma'mūn hacia la herencia griega se debió a la influencia que sobre él ejerció el grupo religioso de la Mu'tazila, que introdujo, en el pensamiento islámico, el tratamiento filosófico de problemas teológicos.

El apoyo oficial de que gozaron los traductores hizo que muchos musulmanes de elevada posición social se comportasen como patronos y mecenas que pagaban las traducciones con salarios más o menos regulares. Este fue el caso, por ejemplo, de los Banū Munāẓẓīn, famosa familia aficionada a la astronomía como su nombre indica, que

"mantenían a un grupo de traductores, entre los que se encontraban Hunayn b. Ishāq, Ḥubayṣ ibn al-Ḥasan, Ṭābit b. Qurra y otros, con 500 dinares al mes por copiar, traducir y servirlos" (185).

El régimen de patronazgo determinaba la naturaleza de la obra y de los autores que debían ser traducidos, en virtud de las aficiones y tendencias ideológicas de los que patrocinaban las traducciones al árabe.

Tres etapas pueden distinguirse a lo largo de la actividad traductora en el Islam oriental. La primera de ellas comprendió desde sus orígenes hasta el final del califato de Hārūn al-Rašīd (+ 193/808). Los traductores que destacaron en este periodo fueron Ibn al-Muqaffa^c; Ibn Nāẓima, el traductor de la "Teología de Aristóteles"; y Ustāṭ, que tradujo la "Metafísica" del Estagirita. Los dos últimos trabajaron para el filósofo al-Kindī. Todos ellos constituyen el grupo pre-Ḥunayn, caracterizado por haber traducido obras científicas y algunas de Aristóteles, estando sus versiones repletas de transcripciones de palabras griegas. Sus traducciones solían ser muy literales.

(184) Cfr. IBN AL-NADīm: Kitāb al-Fihrist, ed. G. FLÜGEL, Leipzig, 1871, p. 243. IBN AL-QIFṭī: op. cit., p. 29.

(185) IBN AL-QIFṭī: op. cit., pp. 30-31.

El segundo periodo abarcó desde el califa al-Ma'mūn hasta comienzos del siglo siguiente. El grupo que se formó en torno al centro fundado por ese califa, la "Bayt al-ḥikma", estuvo dominado por la figura de Ḥunayn b. Ishāq, el Ioannitius o Johainitius que aparece en los textos latinos medievales, personaje que obtuvo una gran reputación por la calidad y cantidad de obras que tradujo. Nestoriano natural de al-Ḥīra, fue discípulo del famoso médico y traductor Yuhannā b. Māsawayh. Conocía perfectamente el árabe, el griego, aprendido en Bizancio, el persa y el siríaco. Viajó por varios países para conseguir libros y traducirlos. Preparó, por su actividad de traductor, autor y profesor, la espléndida expansión que conoció la cultura árabe en el siglo siguiente (186). Junto a su hijo Ishāq b. Ḥunayn y su sobrino Ḥubayš, constituyó una escuela de traductores que forjaron una terminología positiva y alcanzaron una expresión lingüística árabe de gran calidad (187). También pertenecieron a esta época el sabeo de Ḥarrān, Tābit b. Qurra, filósofo y científico famoso, además de traductor (188), y Qusṭā b. Lūqā, originario de Baalbek, que vivió en Bagdad y en Armenia, donde murió, célebre por su conocimiento profundo de casi todas las ciencias y por ser autor de diversas obras que se han conservado.

La tercera etapa estuvo formada por los componentes del círculo filosófico de Bagdad durante el siglo IV/X. Explotó ampliamente el trabajo realizado por la escuela de Ḥunayn. Entre los traductores de este periodo que más sobresalieron, hay que señalar al cristiano y lógico Abū Bišr Mattā, famoso por su disputa con el gramático al-Sīrāfī (189), a Yaḥyā b. 'Adī, Ibn Zur'a y a Ibn Suwār. Todos ellos se consagraron a revisar o rehacer las traducciones ya existentes, además de realizar otras nuevas. El conocimiento de este grupo es importante para el estudio de al-Fārābī y Avicena, pues no se limitaron a traducir, sino que también desarrollaron el pensamiento filosófico, sobre todo en lo que se refiere a la lógica.

(186) Cfr. ḤUNAYN IBN ISHĀQ. Collection d'articles publiés à l'occasion du onzième centenaire de sa mort, Présentation par G. TROUPEAU, Leiden, J. Brill, 1975, pp. 1-5.

(187) Cfr. G. BERGSTÄSSER: Hunain ibn Ishāq und seine Schule, Leiden, J. Brill, 1913.

(188) Cfr. ŠĀ'ID AL-ANDALUSĪ: op. cit., p. 81.

(189) Cfr. IBN AL-QIFTĪ: op. cit., p. 323.

B) Problemas metodológicos y formación del lenguaje técnico.

La realización de las traducciones estuvo sujeta a la solución de dos problemas iniciales: conseguir los manuscritos de las obras que se querían traducir, y establecer el texto que había de ser traducido. Después de esto, sólo quedaba aplicarse en lograr una traducción lo más adecuada posible.

Como quiera que muchas traducciones fueron hechas del siríaco al árabe, la búsqueda de textos no ofreció, en estos casos, dificultad, pues ya disponían de ellos. Sin embargo, los manuscritos que estaban en posesión de las diversas escuelas sirias y persas, no debían ser muchos. Del Organon aristotélico, en concreto, sólo se conocían los tres primeros libros. Por consiguiente, los árabes se vieron en la necesidad de completar las diversas colecciones que existían. Enviaron varias expediciones a los lugares en los que se suponía que existirían esos manuscritos. Al-Qiftī (190) nos relata dos viajes hechos a Constantinopla: el realizado por los expedicionarios enviados por al-Ma'mūn al emperador de Bizancio, y el patrocinado por los hermanos Munaẓẓin, cuyo resultado fue traer libros de filosofía, geometría, música, aritmética, medicina y otros. Incluso los sabios traían consigo numerosas obras y manuscritos que habían conseguido encontrar en sus viajes (191).

Una vez que los manuscritos estaban en poder de los traductores, se comparaban y cotejaban las distintas versiones de una misma obra, y se establecía la lectura que se creía más correcta. Esta tarea era realizada con frecuencia. El mismo Ḥunayn nos da noticia de esta labor:

"El libro de Galeno sobre las Sectas fue traducido al siríaco por un tal Ibn Sahda, que fue un traductor mediocre. Cuando yo era joven, contaba veinte años, lo traduje para un médico de Ħundīšāpūr, lla-

(190) Op. cit., pp. 29-31.

(191) Cfr. A. BADAWI: op. cit., pp. 16-17.

mado Šīrīsū^c b. Quṭrub, de un manuscrito griego defectuoso. Más tarde, cuando estaba cerca de los cuarenta, mi discípulo Ḥubayš me pidió que corrigiera la traducción. Entonces, un número de manuscritos griegos se hallaba bajo mi poder. Cotejé estos manuscritos y ofrecí un solo texto correcto. Luego, comparé el texto siríaco con él y lo corregí. Tengo por costumbre hacer esto con todo lo que traduzco" (192).

Los traductores hacían, como nos atestigua este fragmento, un auténtico trabajo de crítica textual, que puede sorprender al investigador de hoy por las exigencias que tal labor requería y por el conocimiento que se tiene actualmente de la escasez de medios materiales de los que disponían los dedicados a esta tarea. No existían muchos manuscritos, a veces uno solo. Otras veces, el texto disponible estaba equivocado o era de difícil lectura. Como solución que, en parte, podía subsanar estas dificultades y limitaciones, se comparaba el texto griego con la versión siríaca, en caso de que ésta existiera. En otros casos, el texto era sometido a varias traducciones por diversos hombres. I. MADKOUR cita el dato (193), muy significativo, de que veintitrés personas, de las que más de la mitad sabían griego, se encargaron de traducir o revisar las versiones de las obras de Aristóteles. Un hecho observado por Munk (194) es el de que debían existir varias traducciones del *Organon* en el siglo IV/X, pues comprobó las numerosas notas interlineales y marginales que aparecen en el manuscrito n.º 2346 (382 del antiguo fondo) de la Biblioteca Nacional de París, que contiene todo el *Organon* (195), fechado en el mismo siglo X. Ello prueba que habían sido revisadas, corregidas o enteramente rehechas las primeras versiones. Estos datos nos sirven de muestra de la seriedad con la que se traducía.

(192) Über die syrischen..., pp. 4-5. Fragmento trad. por F. ROSENTHAL: The classical..., p. 20, y por A. BADAWI: op. cit., p. 18.

(193) L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, J. Vrin, 1934; 2ª ed., 1969, pp. 40-41.

(194) Op. cit., p. 314.

(195) Cfr. A. BADAWI: Manṭiq Aristū, El Cairo, 1948-1952. Sobre esta edición, cfr. R. WALZER: Greek into..., pp. 29 y 60-115.

Cuando se había establecido el texto según este método casi científico, se procedía a ejecutar la traducción. Dos eran los procedimientos que siguieron los traductores: traducir palabra por palabra, o frase por frase. El primero fue empleado durante la etapa inicial y no fue un método muy apropiado por las dificultades que entrañaba. El segundo fue introducido por Hunayn y continuado por su escuela. Era un procedimiento más perfecto para entender correctamente el texto original. AL-ŞAFADĪ nos transmite un testimonio sobre ambos métodos:

"Los traductores usaron dos métodos de traducción. Uno de ellos fue el de Yuhannā ibn al-Biṭrīq, Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī y otros. Según este método, el traductor estudiaba cada palabra griega y su significado, escogiendo una palabra árabe de significado equivalente y usándola; después, iba a la palabra siguiente y procedía de la misma manera, hasta que acababa vertiendo al árabe el texto que quería traducir. Este método es malo por dos razones: primero, porque es imposible encontrar expresiones árabes que correspondan a todas las palabras griegas; segundo, porque muchas combinaciones sintácticas en una lengua no siempre corresponden necesariamente a combinaciones similares en la otra; además, el uso de metáforas, frecuentes en cada lengua, produce errores adicionales. El segundo método fue el de Hunayn b. Isḥāq, al-Yawharī y otros. Aquí, el traductor consideraba una frase completa y, después de averiguar su significado correcto, lo expresaba en árabe con una frase idéntica en significado, sin consecuencias para la correspondencia de palabras. Este método es superior y, por tanto, no existía la necesidad de mejorar las palabras de Hunayn b. Isḥāq. La excepción era de los que procedían con las ciencias matemáticas, porque no las dominaban, en contraste con las obras de medicina, lógica, física y metafísica, cuyas traducciones árabes no requerían corregirse en modo alguno" (196).

La metodología usada por los traductores nos pone en relación con un problema que aún no ha sido suficientemente estudiado: el conocimiento que tenían de la lengua traducida. Una de las exi-

(196) Fragmento cit. y trad. por F. ROSENTHAL: The classical..., pp. 17-18? y por A. BADAWI: La transmission..., p. 33.

gencias requeridas por las técnicas de traducción era que el traductor debía estar versado en ambas lenguas (197). No hay duda alguna de que traductores como Hunayn, su hijo Ishāq, Tābit, Qusṭā y otros conocían perfectamente el griego, el siríaco y el árabe. De hecho, parece que Hunayn incluso escribió una obra relacionada con las gramáticas griega y árabe (198), y que en su escuela se mantenían discusiones sobre las diferencias existentes entre las dos lenguas, según se puede deducir del comentario de al-Fārābī al "De interpretatione" de Aristóteles (199), en el que hay numerosas observaciones que, posiblemente, provenían de las discusiones que, sobre el tema, tenían lugar en la escuela de Hunayn (200). Sin embargo, los traductores que conocían el griego eran minoría. La mayoría, en cambio, conocía perfectamente el siríaco. Por esto, muchas de las traducciones que se hicieron en la tercera época, se realizaron del siríaco al árabe.

Por otra parte, muchas traducciones exigían ser revisadas por personas cuya lengua materna fuera el árabe. Tal fue el caso de al-Kindī. Se ha dicho de él que traducía del griego. Sin embargo, como ha probado A. Badawi (201), se trató de una noticia errónea, pues si conociese el griego, ¿qué necesidad tenía de que se tradujeran las obras para él? ¿por qué no nos da ninguna indicación de ello en sus obras? La explicación etimológica que hace de algunas palabras, se puede explicar si se piensa en que trabajó con varios traductores que pudieron dársela a conocer. Por lo demás, ninguna referencia suya nos mueve a suponer que conociera el griego. Lo que sí está claro es que su labor se limitó a la corrección del estilo

(197) Cfr. A. BADAWI: La transmission..., pp. 21-24.

(198) Cfr. IBN AL-QLTĪ: op. cit., p. 173. La obra en cuestión se tituló: "Kitāb ihkām al-ʿarāb ʿalā maghāb al-yūnāniyyīn".

(199) Ṣarḥ li-kitāb Aristūṭālīs fī -l-ʿibāra, ed. e introd. por W. RUTSCH y S. MARGOW: Al-Fārābī's Commentary on Aristotle's Peri Hermeneias, Beirut, Dar el-Maschreq, 1960; 2ª ed., 1971.

(200) Cfr. R. WALZER: L'eveil..., pp. 35-39.

(201) La transmission..., pp. 26-31.

de las traducciones realizadas. Un testimonio obvio de ello lo tenemos al comienzo de la traducción de la "Teología", que se inicia con las siguientes palabras:

"Tratado primero del libro de Aristóteles, el Filósofo, llamado en griego Teología, que es la doctrina sobre la Divinidad, paráfrasis de Porfirio de Tiro, que trasladó al árabe 'Abd al-Masīḥ b. 'Abd-Allāh b. Nā'ima de Emesa, y corrigió Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī, ¡Dios haya tenido misericordia de él!, para Ahmad ben al-Mu'taṣim bi-Llāh" (202).

Las diferencias existentes entre las lenguas griega y árabe plantearon problemas difíciles de resolver. De hecho, el Islam siempre tuvo dificultades originadas por problemas lingüísticos: la diferencia entre el árabe literario y el coloquial, y la variedad de lenguas habladas por los musulmanes. Los traductores conocían estas situaciones y trataron de resolverlas en la medida de lo posible. Para ello se aplicaron en forjar una adecuada terminología en árabe. Se trató de una doble tarea: dar una versión correcta de los textos originales, y aplicar a las nuevas nociones términos apropiados. Puesto que eran sabedores de las diferencias estructurales entre las dos lenguas, se entregaron a esa tarea con el fin de mejorar la calidad de sus traducciones, para hacer más fácil la comprensión del pensamiento griego en el mundo árabe.

La formación del lenguaje técnico comenzó, por tanto, con la labor de los traductores. La lengua árabe ya había sufrido una gran evolución respecto al estado en que se encontraba en los días de la ʿġhiliyya, gracias al desarrollo de la prosa religiosa, representada por los comentarios coránicos y los escritos religiosos (203), y por la aparición posterior de la prosa secular. Aunque la terminología y la prosa sufrieron una gran influencia por parte de la lite-

(202) Trad. esp. por Luciano RUBIO, con introd. y notas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, p. 47. Texto árabe editado por F. DIETERICI: *Die sogenannte Theologia des Aristoteles*, aus arabischen Handschriften zum erste Mal herausgegeben, Leipzig, 1882. Reimp.: Amsterdam, 1965. Editado también por A. BADAWI: *Plotinus apud arabes*, El Cairo, Ed. al-Nahḍa, 1955; 2ª ed., 1966.

(203) Cfr. S. AFNAN: op. cit., pp. 10-11.

ratura árabe, en realidad, la contribución más importante que tuvieron en su evolución, la debieron al empleo de las mismas técnicas que se habían usado en las traducciones del griego al siríaco, que habían precedido a las greco-árabes. El siríaco había asimilado muchas formas de la sintaxis griega. Por este motivo, y de la misma manera que se había hecho en las traducciones greco-siriacas, las primeras versiones árabes están llenas de transcripciones de palabras griegas. Cuando el traductor no encontraba el término árabe adecuado, recurría a la técnica de hacer una transcripción de la palabra griega original. Los primeros traductores se vieron obligados, así, a formar neologismos, tomando palabras de las otras lenguas. Términos tales como "hayūlā" (hyle), "uṣṭuquṣ" (stoiqeios), "fantāsiyyā" (fantasia), que se encuentran frecuentemente en la obra de al-Kindī, indican claramente la lengua de la que derivan. Incluso la misma palabra que designa a la filosofía, "falsafa", no es sino una transcripción del término griego. Este recurso de los primeros traductores nos muestra el valor y los medios lingüísticos a los que se atrevían, presentando una originalidad enorme al acuñar o adoptar términos nuevos. Estos rasgos no aparecen en la escuela de Ḥunayn.

Las traducciones de la escuela de Ḥunayn y de los posteriores a él, presentan, en cambio, un lenguaje más elegante, con una prosa más fluida y más clara, siendo difícil poder atribuirles la formación de términos nuevos. En general, trataron de encontrar una palabra árabe que fuera equivalente al término griego, colocándolo éste al margen. Otras veces recurrieron a los términos introducidos en la literatura recién traducida.

Por otra parte, la creatividad de un lenguaje técnico no quedó limitada a la labor de los traductores, sino que la prosa filosófica, en particular, se acrecentó con la obra de los mismos filósofos, que jugaron un papel nada desdeñable en la formación del lenguaje filosófico árabe (204). A este respecto, creemos que las

(204) Cfr. G. ENDRESS: Some remarks on early Greek-Arabic translation and the development of Arabic terminology, en Proceedings of the Twenty-Seventh..., p. 171.

obras de al-Kindī y de al-Fārābī merecen un estudio especial en este sentido, en el que se ponga de relieve la contribución que aportaron a la formación del lenguaje filosófico.

Así pues, la tarea que desempeñaron los traductores no sólo se limitó a poner al alcance de los lectores árabes el legado de la antigüedad clásica, sino que también participó, con un tributo muy meritorio, en el nacimiento y consolidación de un lenguaje técnico, en particular el filosófico. Pocos estudios se han consagrado hasta ahora a poner de relieve la influencia que los traductores ejercieron sobre el lenguaje filosófico. Tan sólo hay que señalar la ya citada obra de S. Afnan (205).

El estudio de la terminología filosófica árabe es indispensable no sólo para comprender el nacimiento de la Falsafa, sino también para entender nuestra propia terminología filosófica, cuyos fundamentos fueron establecidos en la Edad Media. Recientemente, J. LOHMANN ha puesto de manifiesto (206) cómo el "Ding an sich" kantiano deriva de la interpretación que Sto. Tomás hizo de los términos latinos que traducían las palabras árabes que, a su vez, habían traducido el "τόν" griego. Es una muestra de lo que afirmamos. Por tanto, nuestra terminología presupone no sólo la de los griegos y latinos, sino también la de los árabes. No se debe olvidar.

C) Obras y autores traducidos.

Después de la ya citada obra de A. Jourdain sobre las traducciones de Aristóteles en la Edad Media latina, en la que también daba cuenta de las llevadas a cabo en la corte ʿabbāsī (207), el primero que dedicó un trabajo serio al asunto fue Moritz STEINSCHEIDER (208), pues fue el primer estudio de conjunto sobre la transmisión de la filosofía griega al mundo árabe. Después de esta obra,

(205) Cfr. también F. ROSENTHAL: Knowledge triumphant..., pp.196-203.

(206) Saint Thomas et les arabes (Structures linguistiques et formes de pensée), en *Revue Philosophique de Louvain*, 74 (1976), pp. 30-44.

(207) Op. cit., pp. 83-87.

(208) Die arabischen Übersetzungen aus dem griechischen, Leipzig, Harrassowitz, 1893. Reim.: Graz, Druck Verlagsanst., 1960.

diversos autores se han dedicado al estudio de las traducciones realizadas en Bagdad (209). La última obra consagrada a este estudio ha sido la de A. Badawi, en la que el autor nos ofrece una lista de los autores y obras traducidas (210). Pretender, por tanto, hacer aquí lo mismo, sería vano, pues sólo repetiríamos, malamente, lo que se ha hecho. Nos limitaremos, entonces, a hacer algunas consideraciones sobre los autores y obras que fueron traducidos dentro del campo de la filosofía, único que ofrece interés en el presente trabajo.

Cuando los árabes se encontraron con el pensamiento griego, lo que más les interesaba era conseguir la sabiduría que dicho pensamiento representaba. Ya hemos dicho, y volveremos a insistir sobre ello, que la sabiduría era considerada como algo universal y, en consecuencia, válido para todos. De acuerdo con esto, tuvieron que escoger aquellas doctrinas que les ofrecieran unas posibilidades conceptuales y lógicas para desarrollar y defender el credo propio de cada uno de los grupos que constituían el cuadro del Islam en aquellos momentos. Se trataba de servir a las necesidades de la nueva religión, como muy bien ha dicho R. Walzer (211). Fue la Mu'tazila la que, primera y abiertamente, aceptó el pensamiento filosófico griego, por las posibilidades que éste concedía a la razón. En virtud de ello, las doctrinas filosóficas griegas intentaron ser unificadas por un postulado regulador. Continuaron con ello la tendencia que se había manifestado en la escuela de Alejandría.

Los árabes llegaron a conocer casi todos los filósofos griegos, desde los presocráticos hasta las últimas escuelas de la Grecia clásica, como nos atestiguan los biógrafos (212). Sin embargo, este conocimiento fue muy imperfecto, porque sólo tuvieron noticia de muchos de ellos indirectamente, a través de los escritos de Aristóteles, Plutarco y Galeno. Dos de estos biógrafos (213) nos dicen

(209) Cfr. F. GABRIELI: Estudios recientes..., pp. 297-318.

(210) La transmission..., pp. 35-115.

(211) Greek into..., p. 35.

(212) Cfr. IBN AL-NADĪN: op. cit., p. 245 y ss. IBN ABĪ USAYBĪ'A: op. cit., vol. I, pp. 36 y ss.

(213) ŠĀ'ID AL-ANDALUSĪ: op. cit., pp. 74-75. IBN AL-QIFĪ: op. cit., pp. 25-26.

que los filósofos árabes, entre ellos al-Fārābī y el traductor Hunayn, dividían a los griegos en siete escuelas, designadas por los nombres derivados de siete objetos:

"Primero, del nombre del hombre que enseña la doctrina; segundo, del nombre de la ciudad en que nació; tercero, del lugar donde enseñaron; cuarto, de la regla de conducta en la que se inspira; quinto, de las ideas que constituyen su principio; sexto, de las ideas que enuncia sobre el fin asignado al estudio de la filosofía; séptimo, de los actos que acompañan a la enseñanza de esta doctrina" (214).

Después de poner ejemplos de cada una de estas denominaciones, nos dicen que estas escuelas representaban dos grandes tendencias de la filosofía griega: la filosofía natural, que fue la de los primeros filósofos, como Pitágoras y Tales de Mileto; y la filosofía moral y política, que caracterizó a los posteriores, como Sócrates, Platón y Aristóteles:

"Aristóteles lo observa, por otra parte, en su Historia de los Animales, cuando dice: "desde un siglo, es decir, desde la época de Sócrates, se desdeñó la filosofía natural por la filosofía moral (política)" (215).

Los filósofos griegos posteriores a Aristóteles fueron considerados como los seguidores y comentadores suyos. Por esto, fueron traducidos con gran interés, en la creencia de que sus doctrinas explicitaban la del Estagirita.

Gran parte de los diálogos de Platón fueron vertidos al árabe, si juzgamos por las listas de los biógrafos (216). Sin embargo, estas traducciones no se han conservado, de modo contrario a lo que ha ocurrido con las versiones de Aristóteles. Esta circunstancia hizo suponer que los árabes conocieron poco y mal a Platón, a pesar de las noticias que hay en su contra. I. Madkour ha mostrado (217), no obstante, que esto no fue cierto, pues la influencia que Platón

(214) Ibidem, pp. 74 y 25, respectivamente.

(215) Ibidem, pp. 75 y 26, respectivamente.

(216) Cfr. IBN AL-NAḌīm: op. cit., p. 246. IBN AL-QIFṭī: op. cit., pp. 17-18. IBN ABĪ UṢAYBĪ: op. cit., vol. I, pp. 49 y ss.

(217) La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane, Paris, A. Maisonneuve, 1934, pp. 39-40.

ejerci6 sobre los fil6sofos 6rabes es manifiesta. Ejemplos del conocimiento que tuvieron de Plat6n, los tenemos en el libro de al-Kindi, titulado "Ris6la fī -l-qawl fī -l-nafs" (218), que es, pr6cticamente, una exposici6n plat6nica del alma; en dos obras de al-F6r6bī (219); y, finalmente, en la par6frasis que Averroes hizo de la "Rep6blica", cuyo t6tulo 6rabe se conserva en la lista existente en el Monasterio de El Escorial, ms. 879, fol. 82: "Yawāmi' siyāsa Aflātūn", de la que s6lo se conservan una traducci6n latina (220) y otra hebraica (221). En cambio, sī se han conservado algunos manuscritos de obras ap6crifas de Plat6n (222). Adem6s de las versiones que se hicieron de su obra, Plat6n fue conocido por las muchas citas y referencias dadas por Galeno, autor que fue traducido, como m6dico y como fil6sofo (223).

El aut6ntico maestro de los 6rabes fue Arist6teles, fil6sofo por el que llegaron a sentir una admiraci6n casi supersticiosa (224). Para el bi6grafo Š6'id al-Andalusī, Arist6teles fue el m6s grande de los sabios (225). Y el mismo Averroes nos dice lo siguiente:

-
- (218) Ed. por M. ABŪ RĪDA: Ras6'il al-Kindi al-falsafiyya, El Cairo, Dār al-fikr al-'arabi, 2 vols. 1950-1953, vol. I, pp. 272-280.
 - (219) Falsafa Aflātūn, ed. F. ROSENTHAL y R. WALZER, en Plato Arabus, vol. II, Londres, Instituto Warburgiano, 1943. Reimpresi6n: Nendeln (Liechtenstein), Kraus, 1973. Taljis nawāmīs Aflātūn, ed. F. GABRIELI, en Plato Arabus, vol. III, Londres, Instituto Warburgiano, 1962.
 - (220) AVERROIS CORNUBENSIS: Paraphrasis in Libros De Republica Platonis speculativos, Jacob Martino hebraeo medico interprete, en: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Venetiis apud Junc-tas, 1562-1574. Reimpresi6n: Frankfurt am Main, Minerva, 1962, vol. III, pp. 335-373.
 - (221) Commentary on Plato's Republic, ed. with introd., transl. and notes by E. I. ROSENTHAL, Cambridge, University Press, 1956.
 - (222) Cfr. A. BADAWI: La transmission..., pp. 37-45.
 - (223) Cfr. F. ROSENTHAL: On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world, en IC, 15 (1941), pp. 387 y ss.
 - (224) Cfr. E. RENAN: Op. cit., p. 54.
 - (225) Op. cit., p. 63.

"Fue el príncipe en el que todos los otros sabios que han venido después de él, tienen su perfección incluso cuando ellos difieren en la interpretación de sus palabras y de las consecuencias que de ellas se deducen" (226).

Habiendo sido tan grande la admiración que Aristóteles suscitó entre los árabes, no es de extrañar que casi toda su obra fuera traducida, además de los libros apócrifos que le fueron atribuidos, algunos de los cuales contribuyeron, en gran medida, a la formación de la filosofía árabe, otorgándole a ésta su carácter esencialmente neoplatónico (227).

También fueron traducidos textos de los comentaristas aristotélicos, sobre todo de Alejandro de Afrodisia, y de casi todos los neoplatónicos, por la influencia ejercida por la escuela de Alejandría. La única excepción la constituyó Plotino, cuyo nombre apenas si aparece citado en los autores árabes. Un tal "al-Šayj al-yūnānī" (el Maestro griego), que suele aparecer en diversos textos, ha sido identificado con Plotino por F. Rosenthal (228). Algo parecido ocurrió con Proclo, aunque su nombre sí fue conocido por los biógrafos, del cual se han encontrado algunos textos en versión árabe, cuyo original griego está hoy perdido (229).

Esta sumaria exposición que acabamos de hacer, nos permite comprobar cómo el pensamiento árabe, después de recibir el caudal de nuevas ideas que le llegaba, tenía que cambiar el rumbo que había seguido desde sus orígenes. La recepción del legado griego representó una aportación trascendental para la conformación definitiva de lo que llegaron a ser la cultura y la filosofía árabes. Sin la asimilación que, del mismo, hicieron los árabes, difícilmente habrían alcanzado las cimas que lograron.

- - - - -

-
- (226) Cit. por P. DUMÉNIL: Le système du monde, Paris, Herman, 1916; nouvelle éd., 1973, vol. IV, p. 310.
- (227) Sobre la importancia de las traducciones de Aristóteles, cfr. R. WALZER: Greek into..., pp. 29-30 y 60-114.
- (228) al-Šayj al-yūnānī and the arabic Plotinus source, en *Orientalia*, 21 (1952), pp. 461-492 y 22 (1953), pp. 370-400.
- (229) A. BADAWI: Un Proclus perdu est retrouvé en arabe, en *Mélanges L. Massignon*, Damas, Institut Français, 1957, vol. I, pp. 149-151.

CAPITULO CUARTO: EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO. EL KALĀM.
=====

El musulmán, desde que recibió la revelación y lo convirtió en tal, es decir, en musulmán, sometido a Dios, trató de comprender su religión. Al comienzo, los asuntos políticos se mezclaron con las manifestaciones de la vida diaria de los árabes; esto impidió un rápido desarrollo de las ciencias religiosas, que habían empezado a nacer, paulatinamente, por las exigencias de la misma fe. Ellas fueron la base sobre la que se fue asentando el pensamiento árabe. Hasta ahora hemos visto cómo este pensamiento surgió y se desarrolló partiendo de las instancias internas de la misma religión. Tres ciencias quedaron como estrictamente árabes: el Fiqh, desarrollo legal de la revelación, y las ciencias auxiliares de la Gramática y la Historia, aunque posteriormente sufrieran influencias ajenas al Islam mismo. El *ṣūfismo*, aunque de origen no musulmán, pronto entroncó en raíces puramente islámicas.

Pero el pensamiento árabe, luego de entrar en contacto con el legado de la antigüedad clásica, experimentó una transformación. La herencia que los árabes recibieron no podía caer en vacío. El resultado de esta transformación fue la nueva orientación que se produjo en él. Las instancias externas al Islam dieron su fruto bajo un doble aspecto: nacieron el pensamiento teológico y el filosófico. Después de este acontecimiento, una vez que ambos aspectos se fortalecieron en el mundo árabe, el pensamiento musulmán alcanzó su máximo esplendor. Aunque la teología había tenido un periodo de "preformación" (230) en Medina, sin embargo no se constituyó como

(230) L. GARDET - G. ANAWATI: Introduction ..., pp. 26-31.

tal, hasta que no entró en contacto con la teología cristiana, ya elaborada, de los Padres de la Iglesia, a través de los centros cristianos de Siria, con Damasco a la cabeza. Pero no se afirmó como pensamiento teológico hasta que no fue conocida la filosofía griega, con sus exigencias racionales. Fue entonces cuando la teología o "Kalām" se consolidó como ciencia autónoma. La filosofía árabe, en cambio, no pudo tener precedentes anteriores a la recepción de la griega, a no ser que se hable de la filosofía en un sentido muy amplio, entendida como sabiduría. En este caso sí se puede asegurar su existencia entre los árabes, incluso antes del Islam, como ya señalamos.

Ambas formas de pensamiento, el teológico y el filosófico, tuvieron en común el uso y empleo, como fuente de inspiración y de metodología, de la filosofía griega, recibida a través del contacto con los últimos vestigios de la cultura helenística. De esta manera, teología y filosofía, Falsafa y Kalām, representaron la tendencia racional del pensamiento árabe: ambas tomaron como base las reglas de la lógica griega, en su intento de conseguir sus respectivos objetivos. Lo que posibilitó que se constituyeran la teología y, a partir de ella, la filosofía, fue el recurso que el Islam hizo a la razón, recurso necesario para satisfacer a quienes querían comprender las grandes verdades enseñadas por la religión, y para dar contento a quienes se negaban a admitir esas verdades por no estar fundamentadas en argumentos decisivos. No se establecía, todavía, el problema de la razón y de la fe. Éste fue un problema netamente filosófico. Cuando los teólogos musulmanes recurrieron a la razón, lo que estaba en juego era el papel de la razón por relación a la Ley revelada: ¿cuál podía ser el valor de la razón para entender los principios establecidos por la Ley?

Lo que en el Islam es conocido por "Kalām", es decir, la teología especulativa musulmana, fue desarrollado, principalmente, por dos grupos doctrinales: los mu'tazilíes y los ash'aríes. Por ello, trataremos en este capítulo de estudiar los orígenes del Kalām y las exposiciones que de esta ciencia hicieron estos dos grupos. Ello nos dará una perspectiva del pensamiento teológico en el Islam.

1.- LOS ORIGENES DEL KALĀM.

El pensamiento teológico en el Islam ha recibido un nombre: se habla de la "ʿIlm al-Kalām". Muchas han sido las opiniones que se han dado acerca de la significación de este término empleado en ese contexto. Kalām quiere decir "palabra, discurso". Según este significado, sería la "Ciencia de la Palabra". Se habría llamado así porque los primeros debates de esta ciencia versaron en torno a una cuestión, planteada casi en los albores del Islam, que se refirió a la Palabra de Dios, al Corán: saber si el Libro sagrado era eterno o creado.

Otra explicación que se ha dado de esta denominación, ha sido la de afirmar que el contenido de esta ciencia hacía referencia solamente a cuestiones teóricas, no concernientes a la vida práctica; sería, en consecuencia, una ciencia de "palabras", que se utilizaban en las disputas y debates.

Otra opinión emitida a propósito del origen de este nombre ha sido la de que los defensores de esta ciencia "hablaban" (mutakallama, forma sexta de la raíz "kīm") acerca de unos problemas sobre los cuales los primeros fieles habían guardado silencio. De aquí que a los expositores de esta ciencia se les llamara "mutakallimūn" (los que hablan), los "loquentes" de las traducciones latinas medievales.

También se ha sostenido que esta ciencia, al intentar fundamentar la religión, empleó unos métodos semejantes a los que eran usados en la argumentación filosófica, esto es, en los métodos de la lógica. Se buscó, entonces, un nombre que expresara lo mismo que el término griego "logos". Así, Kalām y Lógica serían equivalentes (231).

En realidad, el Kalām fue, en sus comienzos, una interrogación sobre la Palabra de Dios. A partir de esta proposición origina-

(231) Cfr. EI, 1ª ed., s.v. "Kalām", vol. II, pp. 712-717.

ria surgió el término "Kalām", como señala A. Badawi (232), y fue aplicado a los esfuerzos que se llevaron a cabo para explicitar, por medio de la razón, el dato revelado: se trataba de pensar "racionalmente" la fe. Por esto, el Kalām pasó a designar lo que se ha llamado la "teología" musulmana, por la similitud que los temas estudiados presentan con los que aborda la teología cristiana.

Aunque los términos Kalām y mutakallim no comenzaron a emplearse con regularidad hasta la época del califato de al-Ma'mūn, cuando los fundamentos del nuevo pensamiento fueron establecidos, sin embargo, los orígenes de los planteamientos expuestos por los mutakallimíes, término que engloba a mu'tazilíes y aš'aríes, hay que buscarlos en las primeras elaboraciones de los grupos religiosos y políticos, que nacieron a raíz de las actitudes adoptadas ante el problema de la sucesión al califato y de los cuales ya dimos noticia. Estos diversos grupos fueron los que comenzaron a establecer las bases, con sus discusiones político-jurídicas, de lo que después habría de ser la Ciencia del Kalām. El conjunto doctrinal de ellos fue ambiguo y variable, pero luego comenzó a evolucionar juntamente con el desarrollo natural del pensamiento religioso mismo, cuyos inicios habían tenido lugar en Medina (233). Problemas tales como la creación del Corán, el pecado, la libertad del hombre, entre otros, fueron los fundamentos de esta nueva ciencia.

Hubo otro acontecimiento que ayudó a la constitución del Kalām. Este hecho fue una consecuencia de haber sido trasladada la capital del califato a la ciudad de Damasco. Esta decisión de los Omeyas fue rica en resultados para la evolución del pensamiento árabe, porque el suceso al que nos referimos fue la toma de contacto que el incipiente pensamiento árabe tuvo con un pensamiento teológico ya elaborado: la teología cristiana, que se había iniciado con la Patrística griega. Este acontecimiento afirmó y dió origen al Kalām.

(232) Histoire de la philosophie en Islam. I. Les philosophes théologiens, París, J. Vrin, 1972, p. 16.

(233) Cfr. L. GARDET - M.M. ANAWATI: Introduction..., pp. 26-34. I. GOLDZIEHER: op. cit., pp. 61-79.

Cuando los árabes invadieron Siria, se encontraron con los efectos que había producido la renovación ocurrida, durante el siglo VII, en la cultura siríaca. Un gran número de personajes brillantes destacaba en ella, entre los que se encontraban Severo Sebojt, para quien el objeto de la filosofía era acercar al hombre al Ser trascendente, es decir, era una concepción de la filosofía cercana a la "ancilla theologiae"; Jacobo de Egesa, gramático, teólogo, filósofo y traductor; el obispo Jorge; pero, sobre todos ellos, San Juan Damasceno (234). El uso que el Damasceno hizo de la filosofía, cuyo objeto era aportar los elementos necesarios para la exposición teológica, preparó el terreno para el desarrollo del Kalām, pues esta ciencia empleó la filosofía, en especial la lógica, como preámbulo e instrumento para la presentación de sus doctrinas. Por esto, Juan Damasceno se presenta como el iniciador en la formación filosófica de los teólogos musulmanes (235).

Al considerar al Islam como una herejía, San Juan Damasceno y sus discípulos iniciaron una polémica con la religión musulmana, polémica cuyos resultados fueron la defensa que los musulmanes tuvieron que hacer de su fe. Por esta razón, Gardet y Anawati han afirmado que

"es exactamente sobre este plan de apología defensiva sobre el cual hay que venir siempre para comprender el Kalām" (236).

Aunque A. Badawi (237) ha rechazado esta opinión por considerar que es una afirmación no válida para la gran época de la teología musulmana, sus primeros siglos, sino sólo para la época de decadencia; sin embargo, J. VAN ESS ha afirmado (238) que el Kalām,

(234) Cfr. D.J. SAHAS: John of Damascus on Islam. The "Heresy of Isaacites", Leiden, J. Brill, 1972, pp. 17-31.

(235) Cfr. A.ADEL: op. cit., p. 64.

(236) Introduction..., p. 312.

(237) Histoire..., vol. I, pp. 9-11.

(238) The logical structure of Islamic theology, en: Logic in classical Islamic culture, edited by G.E. von GRÜNEBAUM, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, p. 24.

entendido como "discusión", "conversación con alguien", tuvo que pensar en categorías de defensa y ataque desde sus comienzos, pues los musulmanes estaban desprovistos de la consistencia sistemática propia de judíos y cristianos. La estructura de los primeros tratados teológicos en el Islam es una copia de la literatura de los Padres de la Iglesia: "si alguien dice ..., nosotros decimos..." son frases que se encuentran tanto en los escritos musulmanes como en los griegos ("wa in qāla qā'ilun... qulnā..., en los árabes; ei dé fate... famèn ōti..., en los griegos), lo que nos prueba que el Kalām nació del contacto con la teología cristiana, y con una perspectiva apologética.

Pero si el Kalām se presentó, en sus orígenes, como una defensa de la fe, también fue concebido como una "inteligencia" de esa misma fe, como un intento de probar las creencias fundamentales del Islam: la existencia y unicidad de Dios; sus atributos; el libre arbitrio o la predestinación; la justicia divina; la salvación en el más allá; la necesidad de los profetas; etc., temas que ha estudiado L. Gardet (239). Es decir, como dijo AL-TAWHĪDĪ, había que considerar los principios de la religión según la razón, ocupándose del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso (240). Ambos sentidos del Kalām, como defensa y como comprensión de la fe, están expresados en la definición del Kalām dada por Ibn Jaldūn:

"Es una ciencia que proporciona los medios para probar los dogmas de la fe por argumentos racionales, y para refutar a los innovadores que se desvían, en las creencias, de las doctrinas de los primeros musulmanes y de los sunnīs" (241).

También al-Fārābī atribuye al Kalām este mismo carácter defensivo:

"El arte del Kalām es una propiedad con la que el hombre puede hacer triunfar las opiniones y los he-

(239) Dieu et la destinée de l'homme, Paris, J. Vrin, 1967.

(240) Cfr. A. BADAWI: Histoire..., vol. I, p. 9.

(241) Muqaddima, trad. de M. de Slane, vol. III, p. 40.

chos determinados que manifestó el creador de la religión y condenar todo lo que sea contrario a ellos con palabras" (242).

Sin embargo, para este filósofo los fundamentos del Kalām estarían en el Fiqh, pues afirma, más adelante, que el mutakallim defiende los principios que el faqih emplea. Así, el Kalām recibiría del Fiqh los datos principales, que serían elaborados por los teólogos (243).

El término "Kalām" se ha aplicado a todos los intentos realizados en el Islam para elucidar racionalmente el dato revelado. Por esta razón, corresponde, hasta cierto punto, a lo que se da el nombre de "teología" en el cristianismo. Decimos hasta cierto punto porque, en realidad, no responde al mismo concepto de teología, tal como ésta es entendida en el occidente cristiano. No fue una ciencia cuyo objeto fuera extraer sus propias conclusiones a partir de unos principios dados, sino que hay que entenderla como el intento de explicitar y precisar el sentido de la revelación (244). Los mutakallimies fueron, básicamente, apologistas que se dedicaron a sostener los artículos de su credo religioso, recurriendo a la dialéctica teológica (245). Por esto, Van Ess afirma que Kalām proviene del término griego "diálexis" (246). El Kalām fue, en consecuencia, la afirmación y defensa de las creencias de la fe. Se trataba de definir las nociones fundamentales de la religión para una mejor defensa de la misma.

La racionalización que el pensamiento árabe experimentó a partir de la constitución de la ciencia del Kalām, estuvo basada en

(242) Ihsā' al-ʿulūm, ed. y trad. esp. por A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid, C.S.I.C., 2ª ed., 1953, p. 73 de la trad. y 100 del texto árabe. En la compilación que Domingo GUNDISALVO hizo de esta obra, suprimió lo referente al Kalām; cfr.: De Scientiis, texto latino establecido por M. ALONSO ALONSO, Madrid-Granada, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes, 1954, p. 173.

(243) Cfr. L. GARDET: Quelques réflexions sur la place de ʿilm al-Kalām dans les "sciences religieuses" musulmanes, en Arabic and Islamic studies in honor of H.A.R. Gibb, Leiden, J. Brill, 1965, p. 266.

(244) Cfr. L. GARDET - M.M. ANAWATI: Introduction..., pp. 303-310.

(245) Cfr. H. COBDIN: Histoire de..., p. 152.

(246) Op. cit., p. 24.

fundamentos griegos. Por esto, Gibb ha dicho que la vida intelectual en el Islam quedó bajo los mismos fundamentos que la vida intelectual en el mundo occidental (247). Fue la consecuencia de la comunicación que los árabes mantuvieron con quienes conocían el pensamiento griego.

2.- LA MU'TAZILA.

Una actitud racionalista se configuró en el Islam frente a la revelación. Los grupos que representaron esta actitud fueron, como ya hemos dicho anteriormente, los mu'tazilíes y los falāsifa, éstos en mayor proporción que aquéllos. Esta actitud se caracterizó por conceder a la razón una primacía sobre la tradición. Fue la aplicación de la razón humana a la exégesis del dato revelado, provocada por la irrupción de la filosofía griega, que dió un gran impulso a la razón como medio y garantía del conocimiento verdadero.

Los primeros mutakallimíes fueron aquéllos que han sido llamados "mu'tazilíes", un grupo de pensadores musulmanes que nacieron a la historia durante el siglo II/VIII, en la ciudad de Baḡra.

Intentar definir qué fue la escuela mu'tazilí es empresa muy difícil, porque entre sus componentes no hubo ni la unidad ni la homogeneidad que el término "escuela" requiere (248). Incluso el mismo nombre con el que se les conoce, ha cambiado de significado en la historia, habiendo sido aplicado a pensadores de muy diversas opiniones. Vamos a tratar en las siguientes páginas de exponer brevemente los puntos doctrinales que fueron comunes a la mayoría de los "primeros pensadores del Islam", como los ha definido A. NADER (249), así como sus orígenes, para poder valorar su aportación al pensamiento árabe.

(247) Studies on..., p. 203.

(248) Cfr. L. GARDET - M.M. ANAWATI: Introduction..., p. 47.

(249) Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam), Beirut, Les Lettres Orientales, 1956.

A) Sus orígenes.

El primer problema que se plantea en torno a los orígenes de la Mu'tazila, es el de su denominación. La aclaración del nombre de este grupo arroja enorme luz sobre las cuestiones suscitadas por ellos, como ha dicho C.A.NALLINO:

"Conocer por qué motivo y en qué sentido se ha aplicado primeramente el nombre de al-Mu'tazila a los autores del sistema que en los siglos II-IV h. fueron peligrosos adversarios de la teología tradicional musulmana, es de gran importancia; porque de tal conocimiento puede depender la solución del problema histórico de los orígenes y del carácter primitivo del movimiento mu'tazilí" (250).

Efectivamente, esto es cierto, pues el origen de este grupo giró sobre un punto doctrinal suscitado en los comienzos del Islam, al cual ya hemos aludido, y del cual tomaron su nombre estos pensadores.

Después de rechazar la interpretación que tradicionalmente se ha mantenido, basada en la anécdota que se cuenta de Wāṣil b. 'Atā', fundador del grupo, de que se había separado (mu'tazal) de la comunidad de la Sunna, de la ortodoxia, Nallino, en su documentadísimo estudio, hace derivar este nombre del lenguaje político del primer siglo del Islam: unos cuantos musulmanes, ante el problema promovido por los partidarios de 'Alī y de Mu'āwiya, se "pusieron aparte", se "mantuvieron neutrales" frente a las soluciones dadas por jāriyīs y sunnīs en la cuestión referente al "fāsiq" (aquel que comete un pecado):

"El verbo "i'tazala" tenía un significado especial en el lenguaje político del siglo I y de la primera mitad del siglo II. Era usado para indicar el abstenerse de tomar parte en la lucha de la vida pública o del combate (en la guerra civil), o bien cuando dos facciones estaban en lucha entre sí, abstenerse de participar tanto en pro de una, como en pro de otra, el permanecer neutral reprobando a entrambas. Tal significado nació directamente del uso de "i'tazala" en el sentido de "mantenerse aparte", "vivir apartado" " (251).

(250) Sull'origine del nome dei Mu'taziliti, en RSO, 3 (1916-17), p. 429.

(251) *Ibidem*, pp. 444-445.

De este sentido originario, usado en un asunto político (que, por otra parte, nos muestra la afirmación, que hicimos anteriormente, de que toda opción política conllevaba una opción religiosa), el término "mu'tazila" pasó a designar a aquel grupo teológico que, a mediados del siglo II/VIII, continuó la cuestión doctrinal del movimiento político inicial del mismo nombre, grupo que estaba formado por gran número de personas de opiniones diversas. Que fue el mismo tema, es decir, el asunto del hombre pecador, lo que inicialmente debatieron los dos grupos de mu'tazila, nos lo confirma al-Mas'ūdī al decirnos que:

"Wāṣil b. 'Aṭā', con la kunya Abū Ḥudayfa, muerto en 131, fue el jefe y el más antiguo de los mu'tazilīes, y el primero que había afirmado la doctrina del estado intermedio, esto es, que el hombre pecador entre los musulmanes, no es ni creyente ni incrédulo. De esto tomaron su nombre los mu'tazilīes, que es mantenerse aparte" (252).

Así pues, la Mu'tazila clásica o teológica nació durante el siglo II/VIII en la ciudad de Baṣra, al reflexionar sobre un problema ya debatido en el Islam anterior. Después pasó a la ciudad de Bagdad, en donde quedó constituida una segunda escuela.

Los dos autores que pasan por ser los fundadores de este movimiento, fueron Wāṣil b. 'Aṭā', y 'Amr b. 'Uбайд, personajes que frecuentaron el círculo magisterial del famoso sunnī Ḥasan al-Baṣrī. Cuando ambos tomaron posición por ese estado neutral, intermedio, de la situación del pecador, su situación en los ambientes cercanos a Ḥasan al-Baṣrī fue muy criticada. De hecho, sostener tal tesis no fue sólo una actitud doctrinal, sino que tuvo consecuencias prácticas, pues el "i'tizāl" llegó a constituirse como la "ideología de un movimiento político" (253), que se configuró materialmente bajo los califas 'abbāsīes, quienes favorecieron y elevaron a doctrina oficial el pensamiento de la Mu'tazila, hasta la reacción ortodoxa del califa al-Mutawakkil.

(252) Op. cit., vol. VII, p. 234.

(253) H.S. NYBERG: 'Amr ibn 'Uбайд et Ibn al-Rawandī, deux réprouvés, en: Classicisme et..., p. 127.

Aunque las dos escuelas, la de Bayra y la de Bagdad, difirían en muchos puntos concretos, sin embargo, un mismo espíritu las animaba: el de ampliar las fuentes del conocimiento religioso. Para ello, introdujeron en el pensamiento árabe un elemento que había sido, si no rechazado, sí, al menos, descartado en el Islam hasta entonces: la razón (*ʿaql*). Este nuevo elemento fue elevado al rango de criterio en los asuntos de fe, relegando a un segundo lugar el criterio usado hasta ahora: la tradición (*naql*). El fundador de la escuela de Bagdad, *Biṣr ibn al-Muʿtamir*, manifestó que la razón era magnífica como exploradora y como compañera del bien y del mal (254).

La razón fue considerada como una facultad capaz de alcanzar las verdades suprasensibles y morales. En cuanto facultad, tenía un doble papel que desempeñar: el especulativo y el práctico. Era la facultad capaz de alcanzar la ciencia teórica y de dirigir las actividades del hombre, al ser guía interior de éste, impulsándole a decidir sobre el bien o sobre el mal, aunque el hombre necesita una ayuda exterior para comprender las verdades reveladas.

Esta actitud racionalista de la *Muʿtazila*, racionalista no en el sentido de que se separaran de la fe o la negaran, sino en el de integrarla por medio de la razón, se vió reforzada por la aparición de otro movimiento, considerado herético en el Islam, que, como los griegos, mantenía la misma actitud racionalista. Fue el movimiento de la "*Zandaqa*", término que proviene de la palabra, de origen persa, "*zindīq*", aplicada, en la tradición irania, a maniqueos y mazdeístas. Al pasar a la lengua árabe, su significado se ha hecho difícil de traducir, pues fue aplicada a numerosos grupos y a los seguidores de diversas creencias, entre los que no se pueden encontrar nexos comunes. Así, designó tanto a las tendencias gnósticas provenientes del maniqueísmo dualista, como a muchos *ṣūfíes*, entre los que se encontraba el famoso místico *al-Ḥallaḡ*. También fue usada por algunos *ṣūfíes* para denominar a sus adversarios. Por consiguiente, se puede decir que "*zandaqa*" se aplicaba a toda actitud que amenazara la integridad de la ortodoxia islámica (255).

(254) Cfr. *I. GOLDBERGER*: op. cit., p. 82.

(255) Cfr. *F. GAUDIELI*: La "*zandaqa*"..., p. 23.

La primera significación que adquirió en el Islam hacia referencia a la profesión de dualismo, a aquéllos que consideraban que el universo estaba regido por dos principios. Y el movimiento de la zandaqa, bajo este aspecto, conoció una gran difusión en la sociedad ʿabbāsī del siglo II/VIII. Al ser contrario al principio de la unidad divina, el Islam se vió obligado a defenderse, no sólo en el plano político, sino también, y sobre todo, en el plano religioso. Uno de los personajes que introdujo esta tendencia dualista fue el célebre hombre de letras y traductor, ya citado, Ibn al-Muqaffa^c, que sirvió de eslabón entre la vieja tradición racionalista de la corte sasánida y el Islam (256).

Este dualismo tuvo una acogida favorable entre la población irania, lo que explica, en parte, el movimiento político-religioso, de origen no árabe, que surgió en esa época. Sin embargo, el florecimiento de la zandaqa apenas está atestiguado, a no ser de una manera indirecta, a través de las refutaciones que se le hicieron, como la obra de al-Jayyāt, "Kitāb al-intiqār" (257), en la que se rebaten las opiniones que Ibn al-Rawandī exponía en su "Kitāb al-zumurrud", del que al-Jayyāt nos ha conservado algunos fragmentos. Ibn al-Rawandī fue tachado de zindīq y de kāfir (infiel) por los muʿtazilīes, siendo perseguido por el partido que estaba en el gobierno. Sin embargo, según Nyberg (258), las auténticas razones de su condenación y expulsión fueron las de haber sido un filósofo aristotélico.

La literatura de refutación que apareció en el Islam, nos muestra cómo las ideas que eran contrarias a la unidad del principio divino, al monoteísmo puro, tenían que ser atacadas en una actitud caracterizada por su apologética, pues, como dice F. Gabrieli (259), si se hubiera dejado libre acción a este movimiento, habría significado la sentencia de muerte del Islam. Por ello, la religión islámica tenía que reaccionar.

(256) Cfr. P. KRAUS: Zu Ibn al-Muqaffa^c, en RSO, 14 (1934), pp. 1-20.

(257) ed. por H. NYBERG, El Cairo, 1925.

(258) Op. cit., p. 133.

(259) La "zandaqa"..., p. 30.

Los orígenes de la Mu'tazila, en consecuencia, están unidos a los problemas suscitados en el Islam, a la recepción del legado griego, y al contacto con la zandaqa. Fue una reacción de defensa, nacida en el Islam, para preservar la noción del "tawhīd", la unicidad de Dios, contra las afirmaciones del dualismo maniqueo. A partir de esta defensa que intentaron hacer, desarrollaron toda su doctrina.

B) Principios doctrinales.

Dos fueron los temas sobre los que se centró la defensa que la Mu'tazila hizo contra los enemigos del Islam: Dios como principio de la trascendencia y de la unidad absoluta, y el hombre como principio de la libertad individual, que entraña la responsabilidad de sus actos.

Estos dos temas estaban implicados en las famosas cinco tesis o afirmaciones que, tradicionalmente, se han atribuido a los mu'tazilíes, reproducidas íntegramente por todos los heresiógrafos.

La primera de ellas es la cuestión del "tawhīd". Consistió en la afirmación de la unidad y unicidad de Dios. Esta fue la tesis más importante de su doctrina y la fuente de las otras. En su forma más general, fue ocasionada por la cuestión de los atributos divinos: ¿cómo reconocer en Dios unos atributos, si es indivisiblemente uno? La solución que aportó la Mu'tazila fue afirmar la no existencia real de los mismos, ya que son idénticos a la esencia divina y su manifestación. Por esta misma razón, el Corán es la Palabra de Dios creada, puesto que es múltiple y temporal. Este problema no lo plantea el mismo Corán, pues, como ya hemos dicho, el Libro sagrado no establece problemas, sino que se suscitó a raíz del contacto con el cristianismo, es decir, la afirmación de que el Corán es increado sería idéntica a la aseveración cristiana de Cristo como Palabra de Dios, Logos, Verbo, increada (260).

La segunda tesis se refería al "ʿadl", la Justicia divina, según la cual Dios no quiere el mal y sólo hace el bien. A esta a-

(260) Cfr. H. CORBIN: Histoire... p. 157.

firmación está unido el tema de la responsabilidad y de la libertad del hombre. Efectivamente, si todos los actos de Dios son buenos por su propia naturaleza, puesto que Él no puede crear el mal, entonces, dada la existencia del mal en este mundo, éste debe ser obra del hombre, porque es el dueño de sus actos, al haber recibido de Dios una facultad que le permite obrar con toda libertad.

El tercer punto fue la cuestión llamada de "al-wa'd wa-l-wa'id", la promesa y la amenaza. Era un problema ligado a la tesis anterior. Si el hombre es responsable de sus actos, debe ser, también, responsable de lo que le ocurra en el más allá prometido en el Corán, en donde se manda creer al creyente en la recompensa que tendrá por sus buenas obras realizadas en esta vida, o en el castigo que sufrirá por las malas acciones. Es la promesa y la amenaza de lo que ha de suceder en la vida futura.

El estado intermedio, "al-manzila bayn al-manzilatayn" (el grado entre los grados), fue la cuarta afirmación. Consistía en la situación en que se encontraba el fāsiq, el hombre que ha cometido pecado, que no es ni creyente ni infiel. Fue una de las cuestiones originarias de la Mu'tazila, como hemos indicado. Parece ser que en la resolución de esta cuestión hubo influencias estoicas, como ha puesto de manifiesto Jadaane (261).

Finalmente, el quinto principio que afirmaron los mu'tazilíes, fue la exigencia de hacer el bien y la prohibición de realizar el mal, mandamiento que era exigido por la misma revolución (262). Esta tesis apuntaba a la puesta en práctica de los principios de la libertad y de la justicia en el comportamiento social. Por consiguiente, se trataba de una opción política a la que estaba obligado todo creyente (263).

Estas cinco tesis o principios, comunes a la mayoría de los mu'tazilíes, implicaban un sistema filosófico.

(261) L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, pp. 179-181.

(262) Cfr. Corán, III, 114; ed. cit., p. 81.

(263) Cfr. L. GARDET - M.M. ANAWATI: Introduction..., pp. 47-51. A. BADAWI: Histoire..., vol. I, pp. 25-33.

La primera tesis, la cuestión del tawhīd, consistía en la afirmación de la unicidad de Dios y, por tanto, en la negación de sus atributos como algo distinto a su esencia. Había planteado, entonces, un problema de esencia y de existencia. Por otra parte, de la consideración de esos atributos derivó la cuestión de la creación del mundo, cuya esencia tiene que ser totalmente distinta de la esencia de Dios, su creador. ¿Cómo se puede explicar la creación del mundo? Para responder a ello, los muʿtazilíes recurrieron al concepto de la "nada" (264), entendida como una sustancia, como una realidad que carece de existencia actual, pero que posee la posibilidad de ser actualizada por alguien. A partir de esta realidad es posible explicarse la creación del mundo y su esencia. Mas, ¿se realiza esta creación según un plan lógico, previo a Dios mismo, o tiene lugar por la absoluta libertad de Dios, sin someterse a ninguna ley? Esta exposición de la cuestión fue, en general, el mismo debate seguido, entre otros, por Sto. Tomás y Duns Scoto, por Descartes y Leibniz. La Muʿtazila optó por la primera solución, es decir, para ellos lo lógico es siempre anterior a lo posible. Por tanto, el mundo había sido creado, siguiendo un plan lógico, por Dios (265). El mundo, por otra parte, está constituido por cuerpos, que, según algunos muʿtazilíes, están formados por átomos. Sin embargo, quienes introdujeron el sistema atomístico en el Islam, con todas las consecuencias que ello implicaba, fueron los ašʿaríes (266), como tendremos ocasión de ver. Así, una metafísica y una cosmología estaban implicadas en la primera tesis.

De la existencia del "ʿadl", es decir, de la Justicia divina, se deducían otras tres afirmaciones, pues ella importa directamente al hombre, ya que incide sobre su libertad, sobre su moralidad y sobre su actuación política. En consecuencia, la segunda tesis comporta una psicología, una moral y una política (267).

(264) Cfr. A. NADER: op. cit., pp. 129-144.

(265) Ibidem, p. 130.

(266) Cfr. S. PINES: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.

(267) Cfr. A. NADER: op. cit., pp. 219-330.

Las cinco tesis, que son de orden teológico, hacen referencia, en el orden filosófico, a dos aspectos sobre los cuales giró todo el pensamiento mu'tazilí. Por una parte, el aspecto metafísico, que se refería al problema del Ser trascendente, absolutamente Uno y Perfecto, creador del mundo. Por otra, el aspecto ético, que se refería al problema del hombre y de sus actos, considerado como un ser totalmente libre y responsable de los mismos, porque es su autor. La doctrina de la libertad del hombre ya había sido afirmada anteriormente por unos musulmanes, que fueron conocidos por el nombre de "Qadariyya", identificados, muchas veces, con los mismos mu'tazilíes (268).

Por otra parte, el problema del Corán como Palabra de Dios creada, dió origen a discusiones gramaticales. Muchos mu'tazilíes fueron gramáticos, y se dedicaron a especulaciones de índole filológica. De ahí que contribuyeran, en gran medida, al desarrollo de la gramática (269).

El sistema filosófico implicado en el pensamiento teológico de la Mu'tazila, está basado en la razón, facultad que puede corroborar, por sus hallazgos, cuanto ha manifestado la revelación. Los mu'tazilíes no sólo creyeron en el valor de la investigación racional, sino también en la existencia de un orden racional. Fue una consecuencia del contacto con el pensamiento griego. Por eso, su fin primero fue defender la fe por la razón, y la razón, en la Bagdad del siglo III/IX, era la de la escuela del pensamiento griego, como ha dicho L. Gardet (270).

No obstante, a pesar de la gran influencia que el pensamiento griego ejerció sobre los espíritus musulmanes de la época, la Mu'tazila no llegó a constituirse como una auténtica filosofía. Esta fue misión que les correspondió a los falāsifa.

La Mu'tazila creyó en la existencia de un orden de realidades inteligibles, superior al orden sensible, al que puede accederse

(268) Cfr. A.J. WENSINCK: The Muslim creed. Its genesis and historical development, Cambridge, University Press, 1932, p. 52.

(269) Cfr. C.H.M. VERSTEEGH: op. cit., pp. 149-161.

(270) Philosophie et religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire, en: L'élaboration..., pp. 46-47.

por la razón humana, siempre que ésta haya adquirido suficiente madurez. Sólo en este momento es cuando está capacitada para alcanzar las primeras verdades que la dirigen a la adquisición de la ciencia y hacia la acción. Sin embargo, la ciencia que adquiere sólo le permite asimilar el dato revelado de la fe.

A la Mu'tazila se le debe reconocer el mérito de haber elevado la razón al rango de fuente del conocimiento religioso, e, incluso, de haber reconocido abiertamente el valor de la duda como primer motor del conocimiento, pues algunos de los mu'tazilíes llegaron a afirmar que la primera condición del conocimiento era la duda, y que cincuenta dudas valen más que una certeza (271). Sin embargo, no se les puede considerar como librepensadores liberales, a pesar del uso que hicieron de la razón, puesto que adoptaron una verdadera intolerancia hacia las opiniones contrarias cuando su doctrina ganó el apoyo oficial de los 'abbásides. Éste es el motivo por el que Goldziher los ha considerado como los "fundadores del dogmatismo en el Islam" (272). Por ello, la Mu'tazila fue incapaz de hacer que la razón, en cuanto facultad, llegara a alcanzar sus últimas consecuencias.

Su actitud racionalista, no obstante, preparó el terreno para la aparición de la filosofía propiamente dicha. Fue al-Kindī el que logró evadirse de los presupuestos dogmáticos del Kalām y dar nacimiento al pensamiento filosófico. Aunque el filósofo árabe tuvo aún que recurrir al método exegético instaurado por los mu'tazilíes para explicar el dato revelado, en cambio, se separó de ellos en un punto capital: la razón no sólo era la facultad que servía para proporcionar los métodos de interpretación de la revelación coránica, sino que también estaba capacitada, por sí misma, para alcanzar esa Verdad que el Profeta Mahoma había dado a conocer, en un lenguaje accesible, a todos los hombres. En la búsqueda de esta Verdad, entendida como el "saber", la "ciencia" por excelencia, la razón dió origen a una nueva forma de pensamiento, la filosofía, que, en su caminar hacia la Verdad, seguiría un camino distinto, pero paralelo, al de la revelación.

(271) Cfr. I. GOLDZIHNER: op. cit., p. 81.

(272) Ibidem, p. 96, Sumario del autor.

3.- AL-AŠ'ARĪ Y SU SISTEMA.

Como reacción contra el racionalismo mu'tazilī surgió un movimiento teológico que llegaría a establecer los fundamentos del Kalām ortodoxo en el Islam. Según Ibn Jaldūn (273), la Mu'tazila había ofrecido una doctrina perniciosa que dió nacimiento a una fuerte resistencia por parte de la ortodoxia sunnī. Estos se aplicaron, entonces, a demostrar la verdad de los dogmas por pruebas sacadas de la razón, con el fin de refutar las novedades introducidas por los mu'tazilīes. El que se encargó de esta tarea, siguiendo un plan mediador, fue Abū l-Ḥasan al-Aš'arī.

Si la Mu'tazila se había presentado como aquel grupo que había adoptado una actitud racionalista ante la interpretación de la revelación, otorgando a la razón un elevado valor, al-Aš'arī y sus seguidores, en cambio, tomaron una actitud tradicionalista, pues, para ellos, la tradición era la fuente que poseía un gran valor como fuente de conocimiento. La intención profunda de este movimiento de reacción fue volver a un pensamiento religioso más conforme con el espíritu profundo del Islam y más cercano al texto revelado. De hecho, la reacción aš'arī ha sido presentada como el intento de regeneración de la religión musulmana, penetrada de elementos extraños (274).

A) Orígenes de esta tendencia.

El fundador de este movimiento había nacido en la ciudad de Baṣra y había iniciado sus estudios con el maestro mu'tazilī Abū 'Alī al-Ġubbā'ī, aunque pronto abandonó la doctrina enseñada por su maestro para unirse a la "ahl al-sunna" y defender las tesis consideradas como ortodoxas, en contra de sus antiguos compañeros. Sin

(273) Muqaddima, trad. M. de Slane, vol. III, pp. 57-58.

(274) Cfr. W. SPITTA: Zur geschichte Abū l-Ḥasan al-Aš'arī's, Leipzig, 1876, pp. 8-9.

embargo, la ortodoxia que defendió, no fue tan rígida ni tan intran-
sigente como la mantenida por las escuelas mālikí o ḥanbalí. De al-
Aṣ'arī se cuenta la anécdota, que ilustra su actitud de respuesta,
de que un día gritó en la mezquita de Baṣra lo siguiente:

"He sostenido hasta ahora que el Corán era creado,
que los ojos de los hombres no verán a Dios, que
nosotros somos los autores de nuestras acciones.
Ahora he llegado a la verdad. Renuncio a estas o-
piniones y tomo la resolución de refutar a los mu-
tazilíes y de exponer su infamia y su torpeza" (275).

Entre las diversas causas que se han citado sobre su ruptu-
ra con la Mu'tazila, hay que destacar la famosa cuestión de los tres
hermanos (276), en la que, de ser cierta, nos muestra que ya estaba
preocupado por las dificultades planteadas por la doctrina de la ver-
dad, de la bondad y de la justicia divinas, así como por la libertad
humana. En cualquier caso, la causa más probable de haber abandonado
el pensamiento mutazilí, debió ser la profundización que hizo de es-
ta doctrina, hasta el punto de proponer problemas que no le fueron
resueltos por sus maestros, como señala A. Badawi (277). Pese a es-
ta ruptura, se mostró comprensivo con los principios doctrinales de
la Mu'tazila, así como con los de los restantes grupos doctrinales
musulmanes.

Dos tendencias, aparentemente contradictorias pero, en rea-
lidad, complementarias, pueden señalarse en él. Por una parte, al-
Aṣ'arī no desdeñó el valor de la demostración racional, con lo cual
admitió un cierto racionalismo en su doctrina. Por otra parte, en
cambio, mantuvo la tesis de que la razón no era criterio absoluto
ante la fe, pues este criterio le pertenecía a la tradición. Así,
al-Aṣ'arī combinó 'aql y naql, razón y tradición.

En la opinión de que aquello que el Profeta había dado a
conocer le era suficiente al musulmán fiel para salvarse, se propu-
so encontrar de nuevo el sentido de la tradición, volver al Corán y

(275) IBN JALLIKĀN: Kitāb wafayāt al-ʿayān, trad. M. de SLANE: Ibn
Khallikān's Biographical Dictionary, París, 1845-1871, vol.
II, p. 228.

(276) Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: Historia..., vol. I, p. 54.

(277) Histoire..., vol. I, p. 265.

a la enseñanza de los primeros musulmanes. Si el Profeta no había transmitido algunos datos que el hombre conoce por medio de su razón, era o bien porque el mismo Mahoma los ignoraba, o bien porque, conociéndolos, juzgó que no debían ser enseñados. En ambos casos, el fiel no tiene necesidad de conocerlos, porque el Profeta no los ha revelado. Por consiguiente, los principios que el hombre puede conocer por su razón, y que no están contenidos en la revelación, son nulos, no tienen ningún valor y hay que rechazarlos. Consciente de esto, y queriendo atenerse a una interpretación más literal del texto sagrado, se volvió hacia el hanbalismo, la doctrina más rígida y literalista entre las musulmanas. Así, las tesis que expone en su obra, titulada "Al-Idāna fī usūl al-diyāna" (278), son claramente hanbalíes. Sin embargo, no se sabe con certeza si este libro es el mismo que escribió (279), pues el al-Aṣṣarī que nos presentan sus discípulos es otro: no es un teólogo hanbalí, sino un conciliador de las dos posiciones extremas, racionalistas y literalistas (280).

Es cierto que Abū-l-Ḥasan quiso retornar al Corán, pero no deteniéndose en su letra, como hacían los más tradicionalistas, sino acudiendo al espíritu del texto, que fue tomado por él como principio de razonamiento y de soluciones, mediante el empleo de la analogía, del qiyās. Esta es la razón por la que su actitud puede ser calificada de intermediaria entre los tradicionalistas más radicales y los muṭazilíes racionalistas. Esta medida fue, precisamente, la que le aseguró tal éxito entre los musulmanes que sus opiniones se constituyeron en los fundamentos del Kalām ortodoxo, después que fueran elaborados por sus discípulos los principios generales que formuló.

Estos principios están centrados en tres cuestiones: la existencia y atributos de Dios, el problema del Corán, y el de la libertad humana.

(278) Dos ediciones: Ḥaydarābād, Dāʾirāt al-maṣārif, 1321 h. El Cairo, 1346 h.

(279) Cfr. A. Badawi: Histoire..., vol. I, pp. 272-274.

(280) Cfr. L. GARDET - M.N. ANAWAT: Introduction..., p. 57.

Para al-Aš'arī, la existencia de Dios sólo la puede conocer el hombre si reflexiona sobre la creación. El hombre comprueba, entonces, que ni puede crearse a sí mismo, ni dar origen a la existencia de las otras cosas creadas. Sólo cabe admitir, por consiguiente, la existencia de una causa perfecta, creadora de todo cuanto existe. Esta era la misma prueba que utilizaban todos los teólogos musulmanes, basada en la perfección de este mundo. A la naturaleza de esta causa, que es Dios, y al que no le conviene ninguna definición que pueda darse de su esencia, no se le puede atribuir ninguno de los atributos humanos, porque ella posee sus propios atributos. En la concepción que al-Aš'arī tiene de estos atributos divinos radica la característica principal y la originalidad de su sistema.

La Mu'tazila había afirmado que los atributos divinos tenían que ser idénticos a su esencia. Los literalistas, tradicionalistas más radicales, habían supuesto que eran semejantes a los humanos. La solución que aportó al-Aš'arī fue mediadora entre ambas: de la misma manera que hay atributos humanos, que pertenecen a la esencia del hombre, tiene que haber atributos divinos, que correspondan a su esencia; entre unos y otros hay un gran abismo, puesto que son radicalmente distintos, como son distintas sus esencias propias. Nadie puede hacerse una idea de los atributos divinos tomando en consideración los humanos, ni tampoco es posible aplicar el nombre de éstos a aquéllos. Los atributos divinos son inherentes a la esencia de Dios, pero no se identifican con ella ni tienen existencia ni realidad fuera de ella (281). En realidad, el fondo de este problema era el intento de dar sentido a los textos antropomórficos que aparecen en el Corán. En consecuencia, se trataba no de una especulación independiente sobre un problema concreto, sino el resultado de una interpretación del Corán, la consecuencia de un desarrollo racional de su contenido (282).

(281) Cfr. M. ALLARD: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples, Beirut, Dar el-Machreq, 1965.

(282) Cfr. I. GOLDZIEHER: op. cit., pp. 99-101.

Los dos puntos doctrinales siguientes son una deducción del estudio de los dos atributos divinos más importantes, su Ciencia y su Voluntad. Sin entrar en detalles sobre ellos, que prolongarían en exceso este trabajo, diremos que en lo que se refiere al problema del Corán, los mu'tazilíes habían afirmado que era la Palabra de Dios creada, en tanto que los literalistas pensaban que era increado, eterno. Al-Aš'arī sostuvo que el Corán era eterno, pero que las palabras con las que está escrito habían sido creadas por Dios. En cuanto al problema de la libertad humana, la Mu'tazila se había decidido por la solución de que el hombre es el autor y el responsable de sus actos, porque es un ser libre; los literalistas opinaron que el hombre no es libre porque en él no hay ni creación ni adquisición de sus propios actos, sino que eran creados por Dios. Al-Aš'arī, buscando una posición mediadora, consideró que Dios, por su Voluntad omnímoda, es el autor de los actos humanos, pero, deseando que el hombre tomara parte también, le concedió la capacidad de adquirirlos. Fue la cuestión del "kasb", la adquisición que el hombre hace de sus obras, por la posibilidad especial que Dios le ha otorgado.

La reacción teológica de al-Aš'arī produjo, desde el punto de vista teórico y metodológico, un cambio en los estudios teológicos que se desarrollaban en el Islam. Su metodología se aprovechó del conocimiento de las obras lógicas de Aristóteles, traducidas al árabe en su totalidad cuando él vivió (283). Su doctrina fue bien recibida por muchos musulmanes ansiosos de dar sentido a la fe en Dios. Fue un grupo de estos musulmanes los que se constituyeron en discípulos suyos y desarrollaron su doctrina, cuya característica más importante fue la adopción del atomismo griego de Demócrito y de Leucipo, que les llevó al establecimiento de un cierto ocasionalismo. El legado griego se introducía, definitivamente, en el pensamiento árabe, incluso en su forma más ortodoxa.

(283) Cfr. I. MADKOUR: *L'Organon...*, pp. 252-254.

B) El atomismo y ocasionalismo ašcarí.

Entre los discípulos de al-Ašcarī destacó Abū Bakr al-Bāqillānī (+ 403/1013), sistematizador de la doctrina de su maestro y quien adoptó una filosofía de la naturaleza basada en el reconocimiento de la existencia del átomo, con lo cual pretendió una mejor defensa de las tesis expuestas por al-Ašcarī. Aunque el atomismo ya había sido empleado por algunos muʿtazilíes, como ya indicamos, sin embargo, fue al-Bāqillānī quien le dió carta de naturaleza en el Islam, en la opinión de que este sistema filosófico era el más apto para las exigencias de las doctrinas de la Omnipotencia y Trascendencia divinas, sobre la creación "ex nihilo", y sobre la libertad del hombre. El historiador Ibn Jaldūn nos dice los siguiente respecto a al-Bāqillānī:

"El qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī estudió con ellos y acabó por llegar a ser el jefe de la escuela. Redujo a un sistema las doctrinas que profesaban y fijó los principios que sirven de introducción a esta ciencia, principios proporcionados por el razonamiento, y que forman la base de todas las pruebas empleadas por los escolásticos y de todas sus especulaciones. Así, enseñó la existencia del átomo y del vacío; declaró que un accidente no puede existir en otro accidente, y que un accidente no dura dos instantes de tiempo, y otros principios sobre los que reposa su demostración. Fue así como se completó un sistema que forma una de las más bellas ramas de la ciencia especulativa y teológica!" (284).

Acentuando el papel de la especulación, al-Bāqillānī definió la ciencia como el conocimiento de lo cognoscible según lo que es. La ciencia, entendida así, se divide en dos clases: la eterna, que es la ciencia divina, y la engendrada, propia de todas las creaturas, y que, a su vez, es de dos clases: la intuitiva y la especulativa o demostración (285). La ciencia intuitiva contiene el cono-

(284) *Muqaddima*, trad. de M. de Slane..., vol. III, pp. 59-60.

(285) *AL-BĀQILLĀNĪ: Al-Tamhīd*, ed. por M. KRIDEJIRĪ y M. ABŪ EṬĪDA, El Cairo, 1947, pp. 34-35.

cimiento de los sentidos; una especie de sentido interno, por medio del cual el hombre se conoce a sí mismo y conoce sus sentimientos; y algunas leyes fundamentales del pensamiento o evidencias axiomáticas, que se deducen del conocimiento sensible. La ciencia demostrativa tiene por objeto el conocimiento de las cosas existentes, los seres, y del no ser, la nada (286). Los seres son de dos clases, el Ser eterno y el ser engendrado.

Después de distinguir entre la existencia del Ser eterno y la de los seres engendrados, al-Bāqillānī señala tres clases de seres creados: los cuerpos, las sustancias y los accidentes. Los cuerpos están compuestos de las sustancias, que son átomos, y de los accidentes, que no pueden subsistir por sí mismos.

Los átomos son realidades materiales contingentes, indivisibles, siempre creadas por Dios. La unión de varias de estas sustancias conduce a la formación de los cuerpos, que nacen y perecen por la agregación y separación de los átomos, siendo creados en cada instante por el Ser eterno. Como la unión de los átomos tiene lugar por medio del movimiento, la existencia del vacío deviene necesaria para permitir la unión y separación de los átomos. De la misma manera que el espacio está constituido por átomos y vacío, el tiempo se compone de pequeños instantes indivisibles, separados por intervalos de reposo. De aquí que los accidentes de los átomos no puedan durar más de un instante de tiempo. Por ello, Dios crea continuamente átomos nuevos y, cuando cesa de crear, la sustancia perece. Esto es el ocasionalismo que introduce al-Bāqillānī, al estar Dios actuando continuamente sobre los átomos. Así, Dios es siempre libre, pues crea, directamente y sin ningún intermediario, lo que nace; nada nace ni perece por una ley necesaria de la naturaleza, sino por la acción directa y continua de Dios (287). Era el modo de entender la relación existente entre lo necesario y trascendente, Dios, y lo contingente, los seres creados. En esta relación

(286) Ibidem, p. 39.

(287) Cfr. S. MUNK: op. cit., pp. 321-323.

desaparece el concepto de causa; ni siquiera hay relación entre las cosas de este mundo: no hay ninguna continuidad natural entre dos acontecimientos que ocurren sucesivamente. De esta manera, al-Bāqillānī niega el principio de causalidad, negación que se convirtió, de algún modo, en artículo de fe para los aš'aríes (288). La afirmación del ocasionalismo permitió asegurar la Omnipotencia y Trascendencia divinas, así como la creación desde la nada y la libertad humana.

Después de señalar las diferencias habidas entre el Ser eterno y los seres creados, al-Bāqillānī continúa desarrollando los principios doctrinales de su maestro, referentes a Dios y sus atributos, el tema de la adquisición (kasb) en el hombre, la religión y la jefatura del Islam (289). Respecto a la teoría de la creación del Corán, se manifiesta en el mismo sentido que al-Aš'arī: hay distinción entre la sustancia eterna de la Palabra de Dios y su manifestación material en la escritura y en la recitación (290).

La adopción del atomismo por el nuevo Kalām, representó un rechazo de la teoría de la causalidad universal, admitida por los mu'tazilíes, puesto que ahora se consideraba que ésta incurría en un determinismo incompatible con la lectura del Corán acerca de la Omnipotencia divina, propugnada por al-Bāqillānī. Hubo de recurrir a esta otra teoría filosófica para justificar y confirmar las afirmaciones coránicas tal como él las entendía. Este fue el único valor que tuvo el atomismo para los aš'aríes, como han señalado L. Gardet y M.M. Anawati (291). Incluso el mismo Averroes fue consciente de la preocupación apologética que representaba la apropiación de esa doctrina filosófica:

(288) Cfr. L. GARDET -M.M. ANAWATI: Introduction..., p. 64. L.GOLDZILHER: op. cit., p. 107.

(289) Cfr. A. BADAWI: Histoire..., vol. I, pp. 320-339.

(290) Cfr. R. PARET: Der Standpunkt al-Bāqillānī's in der Lehre vom Koran, en: Studi orientalistici..., vol.II, pp. 294-305.

(291) Introduction..., p. 64.

"Los atomistas musulmanes que niegan la facultad humana y dejan sin vigor la sabiduría práctica, el libre arbitrio y todas las fuerzas productoras, sostienen esta tesis no porque las hayan descubierto por su propia reflexión, sino porque ven en ella el medio de defender los principios que previamente habían admitido" (292).

Al poner en relación las tesis de al-Āṣ'arī con la especulación, al-Bāqillānī se esforzó en fundar la teología sobre las exigencias del juicio, determinadas por análisis lógicos que provenían, en última instancia, de la lógica griega.

La teología en el Islam, el Kalām mu'tazilī o āṣ'arī, se fundamentó en el pensamiento griego para su desarrollo doctrinal, con lo cual el pensamiento árabe tomó una nueva dirección. Además, se preparó, de esta manera, el advenimiento de la otra faceta del pensamiento islámico que, igualmente, tuvo su origen en la recepción del legado griego: La Falsafa o filosofía propiamente dicha.

- - - - -

(292) Cit. en J. MADKOUR: La place d'al-Fārābī..., p. 56. También en L. GAUDET - M.N. ANAWATI: Introduction..., p. 64.

CAPÍTULO QUINTO: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. LA FALSAFA.

La aparición del pensamiento filosófico en el Islam fue la segunda de las consecuencias que produjo la recepción del legado de la antigüedad clásica. La "Falsafa", como se denomina a la filosofía de inspiración helénica, ha sido presentada, en la formulación del Islam en tanto que sistema religioso, como una heterodoxia, como un conjunto de doctrinas que intentaron interpretar el Corán desde el exterior del pensamiento islámico, basándose en elementos ajenos al mismo, sin tener en cuenta la propia riqueza que este pensamiento filosófico posee y el interés de su estudio. El problema que esta conceptualización plantea, es decir, el entender la Falsafa como una heterodoxia, estriba en la definición del estatuto de la ortodoxia. Puesto que esto lo hemos examinado anteriormente, no insistiremos más.

En cualquier caso, sea considerada como ortodoxia o como heterodoxia, y esto dependerá de la posición ideológica de quien se entregue a su estudio, lo único cierto que se puede extraer de la lectura y meditación de las obras escritas por quienes dieron vida a esta forma de pensamiento, es que la Falsafa fue un movimiento que apareció en el Islam con la preocupación de interpretar y comprender el sentido de la Ley revelada por otros caminos y medios a los que, usualmente, eran empleados entonces. No en vano la primera formación que recibieron los "falāsifa", los filósofos árabes, les había sido dada por los teólogos y por los doctores de la ley (293) y, quíerose o no, todos ellos proclamaron que eran musulmanes auténticos.

(293) Cfr. H. LAOUST: op. cit., pp. 394-395.

ticos. De hecho, la filosofía en el Islam estuvo vinculada a los otros aspectos del pensamiento y de la cultura árabes, pues sus inquietudes fueron, prácticamente, las mismas: el estudio de Dios, la relación de lo uno y lo múltiple, la unión de Dios con el mundo, el orden del ser, la ley moral, la vida presente, la vida futura, etc., temas comunes a filósofos, teólogos, faqíes y ṣūfíes (294). Sin embargo, por el diverso método empleado, los filósofos trataron de conciliar la razón y la tradición para mostrar que la religión, cuando se une con la filosofía, aumenta en perfección, y la verdad resplandece con mayor claridad. Por esto, el tema original de la filosofía en el Islam fue la conciliación de la revelación con el conocimiento adquirido por el hombre por medio de su facultad más importante y más superior, la razón. Fue el clásico tema de la razón y de la fe.

En consecuencia, la clasificación de los movimientos surgidos a partir del hecho coránico que anteriormente hemos adoptado, más acorde con la posición que los musulmanes tomaron en su deseo de aprehender la Verdad, nos permite situar a los falāsifa entre aquellos grupos que concedieron a la razón un alto grado de valor como fuente de conocimiento de esa Verdad, sin menoscabo del valor de la otra fuente, la tradición. Sin embargo, esa estimación que los filósofos experimentaron por la facultad humana, fue la causa de que los seguidores de la tradición les reprocharan el haberse separado del camino de la Verdad y, consecuentemente, fueran acusados de heterodoxia, puesto que los tradicionalistas que los condenaron, estaban unidos al poder constituido.

En su origen, el término "falāsifa" designó a los filósofos griegos conocidos por los árabes, tal como se deduce de las noticias transmitidas por los biógrafos árabes. Partiendo de esta denominación original, se empleó la expresión "falāsifa al-Islām" para hacer alusión a los diversos filósofos que hoy conocemos como tales en el Islam. Por consiguiente, los falāsifa serían los continua-

(294) Cfr. A. AL-ʿAWWĀ: Al-Kalām wa -l-falsafa, Damasco, Maṭbaʿa Yāmīya, 2ª ed., 1384/1964, p. 77. Es una de las pocas obras árabes actuales que merece ser leída.

dores de los filósofos griegos (295). Según esta consideración, los filósofos árabes dependieron de dos formas de pensamiento totalmente distintas, la árabe y la griega, que ellos trataron de coordinar.

Como los elementos que conformaban ambas culturas eran totalmente diferentes, la síntesis que intentaron hacer tuvo lugar bajo ciertas dificultades, en determinadas condiciones, y con frecuentes choques con los otros aspectos del pensamiento islámico. La labor que desarrollaron fue, por consiguiente, sumamente peligrosa, porque se vieron obligados a no exceder los límites impuestos por lo que Jadaane ha llamado "su cultura de base" (296), y a mantener con ella los lazos necesarios e indispensables a fin de evitar cualquier marginación, no sólo oficial, sino también popular. De hecho, el único faylasūf que sobrepasó esos límites, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, el Rhazes de los latinos, fue olvidado, por ello, como filósofo y tan sólo subsistió su obra médica, única por la que fue conocido en la Edad Media latina.

Los supuestos bajo los que se originó el pensamiento filosófico en el Islam y el estudio de las fuentes del mismo, son el objeto del presente capítulo.

1.- LA FORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA ÁRABE.

Dos circunstancias históricas confluyeron en la formación del pensamiento filosófico árabe: la situación política y religiosa existente en el Imperio islámico durante el primer siglo del régimen ʿabbāsī, por una parte, y las consecuencias que sobre esta situación obró la filosofía griega, cuyo encuentro con el Islam ya había tenido lugar, por otra. La conjunción de estos dos factores hizo posible el nacimiento de la filosofía en el Islam durante el siglo III/IX.

(295) Cfr. EI, s.v. "Faḥṣifa", vol. II, p. 785.

(296) Les conditions..., p. 10.

A) La situación política y religiosa.

El horizonte político del Islam a comienzos del siglo III/IX era conflictivo, preludiando la desmembración que posteriormente sufriría el imperio. En este siglo se inició la caída progresiva de la autoridad califal, con la subida al poder de los jefes militares. A partir de este momento, los califas sólo conservaron una soberanía puramente nominal, en tanto que el poder real era ejercido por dinastías de soberanos temporales (297).

¿Cómo se había llegado a esta situación? El Estado *ʿAbbāsī* había alcanzado el poder a mediados del siglo II/VIII, gracias a los problemas que habían provocado la caída de la dinastía Omeya, régimen que no se había adaptado a las nuevas exigencias nacidas de los cambios habidos en las formas de vida, causados por la mezcla de poblaciones diversas.

La caída de los Omeyas ha sido considerada por muchos orientalistas, influidos por las teorías raciales del siglo XIX, como el resultado de un conflicto étnico habido entre los árabes y los iraníes. Era el problema de la "*Šuʿūbiyya*", al que ya hemos aludido anteriormente. En efecto, no se puede olvidar el indiscutible papel jugado por los iraníes en el derrocamiento de los Omeyas y su situación de privilegio en la corte *ʿAbbāsī*. Este hecho, unido a unos determinados datos que se encuentra en algunas fuentes árabes, relativos a la influencia irania, permitió formular esa opinión. Sin embargo, esta hipótesis ha de ser revisada, pues, sin negar el valor que desempeñó el factor social, que llegó a crear un cierto malestar al dar fuerza a la oposición, ésta expresó su ideología en términos arábigo-islámicos exclusivamente, como ha señalado Cahen (298). Esto quiere decir que la oposición al poder de los Omeyas se presen-

(297) Cfr. *EI*, s.v. "*ʿAbbāsides*", vol. I, pp. 18-19.

(298) *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, trad. esp. J.M. PÁLAO, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1972, p. 45. Citamos esta obra por la autoridad de su autor en el terreno de la historia del Islam.

tó bajo la forma de unas ideas religiosas distintas a las vigentes. Ya hicimos referencia a esta cuestión: toda opción política tiene una significación religiosa, bajo cuyos postulados puede presentarse aquélla.

La oposición a los Omeyas estaba unida al problema de la sucesión de Mahoma. La lucha se presentó como el intento de recuperar el poder la familia del Profeta, poder que, según ellos, les pertenecía. Los ʿabbāsīs reivindicaron el califato, por descender directamente de la familia de Mahoma. Este movimiento estalló, además, en el momento justo, cuando el poder omeya se había debilitado: a la muerte de Hishām, ocurrida en el año 124/743.

La revolución ʿabbāsī no se presentó como solución a todos los problemas que había planteados. Es cierto que atenuó algunas dificultades y problemas sociales, como el asunto de los "mawālī" (los clientes), hombres unidos a un patrón por lazo de clientela, cuya condición ante la ley y ante la comunidad era inferior a la de los árabes. Los mawālī no eran ni anti-árabes ni anti-musulmanes, sino que su única pretensión era reivindicar un plano de igualdad dentro de la comunidad musulmana. El movimiento ʿabbāsī tuvo como uno de sus principales objetivos la asimilación de todos los musulmanes, con iguales derechos para cada miembro de la comunidad (299). En cambio, suscitó otras cuestiones que se expresaron bajo la forma de un descontento general, que también adquirió la forma de una oposición político-religiosa, cuya manifestación fueron los múltiples conflictos que aparecieron bajo toda la dominación ʿabbāsī, y que llegaron a ser más graves que los ocurridos en el periodo anterior de los Omeyas.

Por otra parte, los Omeyas habían rechazado, como señala Gardet (300), el principio teocrático en favor de la dominación terrestre e independiente de la ley religiosa. Contrariamente, el ca-

(299) Cfr. H.A. SHAHAN: The ʿAbbāsīd revolution, Cambridge, University Press, 1970, p. XV.

(300) La cité musulmane. Vie sociale et politique, Paris, J. Vrin, 1954, p. 150.

lifato ʿabbāsī se presentó como la búsqueda de una forma de organización más apta para las exigencias islámicas. Al sostener la noción de la cualidad especial que ha de poseer el califa, es decir, la posesión del poder temporal regido por la ley religiosa, reafirmaron el carácter teocrático del califato. Así, el califa no sólo fue un "malik", un rey temporal, sino que se convirtió en el "Amīr al-muʾminīn", en Príncipe de los creyentes. La principal fuerza que tuvieron para afianzarse en el poder, fue una mejor aplicación de la ley musulmana, como hemos manifestado a propósito del nacimiento del Fiqh como ciencia. Por esto el cargo de qadi adquirió tal importancia. También el Kalām fue un resultado de este hecho. En contrapartida, ello produjo un desconcierto religioso general.

La situación inicial duró poco, pues los conflictos que fueron apareciendo en las diversas partes del mundo musulmán, desembocaron en la desmembración del imperio, que comenzó a mediados del siglo III/IX. Este desorden ha sido señalado por el escritor egipcio TĀHĪĀ HUSAYN al estudiar la vida del poeta al-Mutanabbī (301). Los asuntos económicos comenzaron a desorganizarse, lo que hizo que el poder califal fuera menguando paulatinamente. Los gobiernos de las provincias pasaron a manos de jefes militares, únicos capaces de mantener el orden. El ejército entró, de esta manera, a jugar un papel en la política. El poderío de algunos militares llegó a ser tan enorme que algunos califas fueron manejados por ellos. Los turcos empezaron a cobrar influencia y dieron origen al nacimiento de una nueva casta dirigente. A partir de estos sucesos, el califato flotó a la deriva, gozando sólo de breves momentos de bonanza y de alguna independencia (302).

Así, el siglo III/IX fue una época de crisis política en la que el imperio islámico comenzó a fracturarse en diversos Estados más o menos independientes.

(301) Maʿ al-Mutanabbī, El Cairo, Dār al-Maʿārif, 1936; 2ª ed., 1949, p. 36.

(302) Cfr. F. PAQUEJA: Islamología, vol. I, p. 117. THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, Ed. by P.M. HOLT, A.K.S. LAMMTON and B. LEWIS, Cambridge, University Press, 1970, vol. I, pp. 104-131.

Junto a la crisis política hay que destacar que diversas tendencias de pensamiento religioso hicieron su aparición, presentándose cada una de ellas como la legítima y más correcta interpretación del Corán. Los creyentes, entonces, quedaron sumidos en un mar de dudas antes tantas opciones como se les ofrecía. Ambas circunstancias, crisis política y crisis religiosa, han hecho reconocer a R. Arnaldez (303) la existencia de una gran incertidumbre entre las gentes, que dejaba desamparados a todos aquellos que eran capaces de tomar conciencia de ella.

Fue en medio de estas condiciones críticas que afectaban a la vida entera, cuando se produjo el encuentro con la sabiduría proveniente de la antigüedad, que se presentó aportando

"la certeza y seguridad en un mundo amenazado de irse a la deriva porque la fe musulmana se había replegado sobre posiciones cuya estrechez era incompatible con las exigencias de la vida" (304).

Este clima de inseguridad y de incertidumbre, producido por la crisis político-religiosa, el encuentro con el saber de la antigüedad clásica, y el propio desarrollo interno del pensamiento árabe fueron los hechos que posibilitaron la aparición de la filosofía en el Islam.

B) La constitución de la Falsafa.

En medio de estas circunstancias que hemos descrito muy por encima, se inició la asimilación de los logros culturales que habían precedido al Islam. El estado de crisis llevó a los árabes a preocuparse por la adquisición de la nueva sabiduría para que les proporcionara una seguridad y una certeza mayores de la que en aquel momento les ofrecía el pensamiento religioso. Las necesidades que éste originó ante tal situación, llevó a los árabes a preocuparse por

(303) Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbāsides, en *Arabica*, 9 (1962), p. 362.

(304) *Ibidem*, p. 363.

la filosofía griega, no por razones académicas ni por curiosidad científica, sino para servir a los menesteres de la religión (305). En ese contexto vital, la filosofía griega se les presentó como una concepción del mundo que podía orientar a los hombres, tanto en la vida individual como en la social y política. Esto implicaba la toma de conciencia de un mundo totalmente nuevo de verdad objetiva, y la adhesión al modo de vida griego, completamente diferente al árabe (306), caracterizado por ser una sabiduría entendida como un saber auténtico, como una ciencia establecida racionalmente, en primer lugar, y como una virtud, en segundo lugar.

Los filósofos árabes concibieron, entonces, la filosofía como una sabiduría capaz de proporcionar al hombre una regla de vida para adquirir la virtud y la felicidad. Por esta razón, los términos "falsafa" y "ḥikma", filosofía y sabiduría, fueron sinónimos. En consecuencia, sabio sería quien estuviera en posesión de un saber, racionalmente fundado, que guiara hacia una práctica, en la que estaría la posibilidad de alcanzar la felicidad; un saber cuyo significado fuera ético y que desembocara en la política, entendido este último término en su sentido más original: la "siyāsa" (política, gobierno) era no sólo el gobierno de la ciudad o del Estado, sino también el gobierno moral, el gobierno económico, la administración en su sentido más amplio. Todos los falāsifa mostraron, por ello, un gran interés hacia la vida ética y hacia la política; de este modo, intentaron definir las condiciones éticas y políticas para acceder a la felicidad. Fue una búsqueda constante en todos los filósofos musulmanes, como lo prueban las numerosas obras que dedicaron a este tema (307).

Este saber, que es la filosofía, especulativo y práctico a la vez, fue definido por al-Kindī en los siguientes términos:

(305) Cfr. R. WALZER: Greek into..., p. 35.

(306) Cfr. R. WALZER: L'éveil..., p. 11.

(307) Cfr. M. ARKOUN: Essais sur..., pp. 149-184.

"La más excelsa de las artes humanas en cuanto a su dignidad y la más noble de ellas por su categoría, es la filosofía, cuya definición es "el conocimiento de las cosas en sus realidades en la medida de lo posible al hombre", porque el fin del filósofo es, en su conocimiento, alcanzar la verdad, y, en su acción, obrar conforme a la verdad" (308).

Otro faylasūf, al-Fārābī, insiste en este fin práctico que es propio de la filosofía: el filósofo es el único capaz de gobernar la Ciudad Virtuosa y de guiar a los ciudadanos de dicha ciudad hacia la felicidad:

"Este hombre es el que se ha de ocupar de toda acción con la que se pueda alcanzar la felicidad. Ésta es la primera de las condiciones del jefe. Después, junto a ésta, ha de tener una excelente imaginación con cuyo lenguaje pueda contar todo lo que ha conocido, y ha de ser capaz de orientar bien hacia la felicidad y hacia las acciones con las que se alcanza la felicidad" (309).

La felicidad sólo la puede alcanzar el filósofo por medio de la imitación de Dios, como nos dice el mismo al-Fārābī en otra de sus obras:

"El fin hacia el que se debe tender al estudiar la filosofía es el conocimiento del Creador Altísimo; que es Uno e Inmutable; que es la Causa agente de todas las cosas; que es el organizador de este mundo por su generosidad, su sabiduría y su justicia. Las acciones que el filósofo debe realizar son el imitar al Creador según la capacidad del hombre". (310).

El sentido que tuvo la recepción de la filosofía griega en el Islam es difícil de precisar, puesto que no hubo una perfecta continuidad entre el pensamiento griego y el de los falāsifa, al no estar los musulmanes integrados en el movimiento originario de la fi-

(308) FT -I-falsafa al-ūlā, ed. M. ABŪ RĪDA: Rasā'il..., vol. I, p. 97.

(309) Madīna ..., p. 104. Trad. esp., p. 196.

(310) Risāla fī mā yanbagī an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa, ed. F. DIETTERICI: Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen aus London, Leiden und Berliner Handschriften, Leiden, J. Brill, 1890, p. 55.

lososofía griega. Por consiguiente, debieron asimilar un sistema que les era extraño, para lo cual tuvieron que aprender todo: desde las doctrinas presocráticas hasta los últimos comentadores de la Escuela de Alejandría.

Los filósofos árabes entendieron la filosofía griega como un estudio del universo en relación con la vida humana, como una sabiduría que ve al hombre en el todo del universo, y que concibe a este todo como el medio en el que el hombre, a través de la ciencia y de la virtud, puede conseguir su fin último. Esta concepción era compatible con la idea islámica del mundo, que se inscribía en la concepción del universo propia del mundo antiguo, que perduró hasta Descartes y Galileo. Por este motivo, la filosofía griega, conocida a través de las traducciones, fue admitida con relativa facilidad por un grupo de musulmanes. Así, la ciencia y la sabiduría griegas ofrecieron a los filósofos árabes la garantía capaz de fundamentar la creencia en la felicidad, ese optimismo del que tan necesitados estaban algunos musulmanes en aquellos momentos de crisis humana.

Lo que hizo posible que la filosofía fuera concebida de esa manera, aquello que permitió considerar al hombre inmerso en este universo del que forma parte, lo que, en definitiva, fundamentó todo el saber, fue la razón, concebida a la manera del Logos griego, tal como era comprendido en la lógica de Aristóteles. De aquí la importancia que la lógica aristotélica adquirió entre los árabes (311). Esto está presente en la traducción que hicieron de la palabra griega "logos". El término que la tradujo fue "nuṭq", cuyo significado es el de "palabra articulada, racional". Por esto, "lógica se dice en árabe "manṭiq", es decir, "el lugar en donde está el nuṭq, la palabra racional" (312). Nuṭq, en un sentido derivado del original, designa también la razón como facultad, según dice al-Fārābī:

(311) Cfr. R. AINALDEZ: *Sciences...*, p. 367.

(312) Cfr. F. ROSENTHAL: *Knowledge ...*, p. 203.

"El nombre *ḥuṭṭā* indica en árabe la esencia de la razón, pues es la facultad por la que el hombre entiende. Indica el acto de esta facultad. Indica, también, la palabra en la lengua" (313).

Logos y razón son, pues, la misma cosa: la razón universal por la que todo está de acuerdo, como dice AL-BAGDĀDĪ:

"El intelecto y el logos son una sola cosa. El logos es aquello por lo cual todo lo que existe en el mundo conoce en él lo que le conviene mejor, y se aleja de lo que es perjudicial. Por medio del logos, nuestra alma reposa en lo que conocemos y por él tenemos confianza en la verdad de las cosas. Es la providencia divina extendida por todo el universo. Es la gran ley, la ley divina" (314).

Si todo se rige por esta razón universal es porque todo está, en el fondo, de acuerdo. En consecuencia, la filosofía tenía que ser una: así como la razón es una y el universo es uno, la filosofía, que consiste en el estudio del universo por la razón, ha de ser, también, una.

En este contexto de unidad y concordancia hay que situar las obras de al-Kindī, titulada "Kitāb iḥtimāʿ al-falāsifa ʿalā -l-rumūz" (315), hoy perdida, y de al-Fārābī, que lleva por título "Kitāb fī -l-ḥamʿ bayn raʿy al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa Aristūṭālīs" (316). Para los dos filósofos árabes, tanto Platón como Aristóteles están de acuerdo en sus opiniones más fundamentales, porque sólo hay una filosofía, que contiene la única verdad existente (317). Era una tendencia unificadora, presente en la Escuela de Alejandría.

(313) Šarḥ li-kitāb..., p. 34.

(314) Kitāb fī ʿilm mā baʿd al-ṭabīʿa, ed. por A. BADAWI en: Plotinus apud arabes..., p. 216.

(315) Cfr. IBN AL-QIṬṬĪ: op. cit., p. 374.

(316) Texto ed. por F. DIEFFERICI: Al-Fārābī's ..., pp. 1-33. Trad. esp.: M. ALONSO ALONSO: Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles, en Pens., 25 (1969) pp. 21-70. Cfr. D. CABAÑELLAS: Al-Fārābī y su "Libro de la concordancia entre Platón y Aristóteles", en Verdad y Vida, 8 (1950), pp. 325-350.

(317) Cfr. también AL-KINDĪ: Risāla fī -l-qawl..., p. 272.

La unidad de la filosofía se manifestó, para los filósofos árabes, en la obra de Aristóteles, que representó para ellos la cima y el acabamiento de toda la filosofía griega. Así lo expuso Averroes:

"El nombre del autor es Aristóteles, hijo de Nicómaco, el más sabio de los griegos, que compuso otros libros sobre esta arte (la Física), sobre la Lógica y sobre la Metafísica. Él descubrió y completó estas tres artes. Las ha descubierto porque cualquier cosa que se encuentra escrito por los antiguos acerca de estas ciencias, no es digno de que sea una parte de esta arte, no ya las partes dudosas, sino tampoco los principios. Las ha completado, porque ninguno de aquéllos que le han seguido hasta ahora, que son mil quinientos años, le ha añadido nada ni ha descubierto en sus palabras algún error de bulto. Que tal virtud exista en un solo individuo es algo milagroso y extraño. Esta disposición, puesto que se encuentra en un solo hombre, es digno de que sea más divino que humano" (318).

Según estas palabras del filósofo cordobés, los árabes consideraron que, después de Aristóteles, sólo hubo comentadores suyos o autores de obras directamente inspirados en él. Incluso el mismo neoplatonismo fue estudiado, no en su originalidad propia, sino en la perspectiva del aristotelismo (319).

Al considerar la unidad de la razón, de la filosofía, es decir, del *nuṭq* o palabra propia de la razón, los *falāsifa*, en cuanto musulmanes, se enfrentaron con un problema planteado por la religión: ¿cómo considerar la Palabra de Dios, que es palabra revelada, dada a los hombres y, en consecuencia, no racional, no lógica? ¿Haría que suponer que existen dos Logos, o se trata, por el contrario, de dos manifestaciones de la misma Palabra? Se planteó uno de los problemas fundamentales, una de las aporías que atravesó toda la historia de la filosofía: el problema de fe y razón, de filosofía y religión.

(318) In Libros *Physicorum Aristotelis commentaria*, en *AVERRHOIS CORDUBENSIS: Opera omnia...*, in Prooemium, translatio antiqua, pp. 4v-5r.

(319) Cfr. *EI*, s.v. "Falsafa", vol. II, p. 783.

Las diversas soluciones que los filósofos árabes dieron a este problema, consistieron en mostrar que ambas, filosofía y religión, eran dos medios diversos, dos caminos, para acceder a la misma y única Verdad, esa verdad cuyo desvelamiento corresponde a todos los pueblos y a todas las generaciones. Por esto, la filosofía griega fue aceptada también: en cuanto que aportaba la parte de verdad que había descubierto. Así lo expuso al-Kindī, parafraseando el comienzo del libro II de la "Metafísica" de Aristóteles, en un largo párrafo que, por su interés, merece ser destacado:

"Una de las cosas a las que la verdad nos obliga, es que no despreciamos a quienes nos causan un beneficio pequeño e insignificante; tanto más a quienes nos causan un beneficio grande, real y serio. Aunque ellos no han alcanzado algunas verdades, sin embargo son nuestros parientes y compañeros, porque nos han sido útiles los frutos de su pensamiento, frutos que han servido de medio e instrumento para traernos un mayor conocimiento, cuya plenitud ellos no alcanzaron. Sobre todo, porque es claro, tanto para nosotros como para aquellos filósofos que destacaron antes de nosotros en otras lenguas, que ningún hombre alcanza la verdad —lo que la verdad merece— por el esfuerzo de su investigación, ni todos ellos juntos la conocen perfectamente; más bien, cada uno de ellos o no ha conseguido nada, o ha alcanzado muy poco, en relación a lo que la verdad merece. Pero si se reúne lo poco de verdad que cada uno ha conseguido, se reunirá de ella una parte que será de gran valor.

Es conveniente que nuestro agradecimiento hacia los que nos aportaron algo de la verdad, sea grande, tanto más a quienes nos aportan mucho de la verdad, puesto que nos han hecho participar de los frutos de su pensamiento y nos han facilitado los problemas ocultos propios de la verdad, puesto que nos son útiles las premisas que nos permiten caminar hacia la verdad. Si no hubiera sido por ellos, no habríamos podido reunir, con una intensa investigación, durante toda nuestra vida, estos principios verdaderos con los que se nos ha formado para los fines de los problemas ocultos. Esto se ha reunido en los tiempos precedentes y anteriores, época tras época, hasta nuestro tiempo, junto con una investigación intensa, con una aplicación tenaz y con un excelente esfuerzo en ello. No le es posible al hombre solo reunir en su vida, aunque sea amplia,

intensa su búsqueda, sutil su especulación y con una extraordinaria aplicación, lo mismo que lo que muchos han recopilado con una investigación profunda, con una consideración sutil y con un trabajo constante en mucho tiempo.

Aristóteles, el más meritorio filósofo griego, ha dicho: "es conveniente dar gracias a los padres de los que han aportado una parte de la verdad, puesto que son la causa de que existieran, tanto más a ellos por ser la causa de ellos y porque son la causa de que obtengamos la verdad" (320). ¡Cuán bello es lo que ha dicho sobre ello!

No debemos avergonzarnos de apreciar la verdad y de adquirirla de dondequiera que venga, aunque sea de razas alejadas de la nuestra y de pueblos diferentes del nuestro. Para el que busca la verdad, nada hay antes que la verdad. No se debe menospreciar la verdad, humillando a quien habla de ella o a quien la trae. A nadie perjudica la verdad; antes bien, la verdad ennoblece todo" (321).

El problema del conocimiento racional llevó a los filósofos árabes a plantearse el otro gran problema de la filosofía: el del intelecto como fuente válida para alcanzar el conocimiento de la Verdad. Dilucidar la naturaleza de esta facultad fue el problema fundamental al cual se entregaron todos ellos sin excepción. Esto será el objeto de la segunda parte de este trabajo.

La actitud de los falāsifa estuvo, por tanto, encaminada a aceptar de la filosofía griega aquellos elementos que pudieran servir para una elaboración racional de la fe, en consonancia con la tradición religiosa (322). La Falsafa fue, de este modo, un foco de reflexión sobre los problemas religiosos con el auxilio del pensamiento griego; fue la búsqueda, por parte de algunos musulmanes, de una coherencia en su vida intelectual y espiritual; fue el intento de encontrar un humanismo religioso, puesto que el Islam, en cuanto religión, asigna a todo hombre un fin personal que lo impulsa hacia la eternidad (323). Se trató, en definitiva, de un mo-

(320) Cfr. Metafísica, II, 1, 993b

(321) FI -I-falsafa..., pp. 102-103.

(322) Cfr. L. GARDET: Études de philosophie..., pp. 111-134.

(323) Cfr. L. GARDET: La cité..., p. 276.

vimiento que pretendió dar un sentido menos legalista a la religión y que deseó un Islam más universal y amplio, en el que tuvieran cabida todos los hombres, cualquiera que fuese su cultura de origen.

La filosofía árabe nació por la concurrencia de diversas causas: la labor de los traductores, que pusieron al alcance de los musulmanes los escritos de la filosofía griega; la búsqueda de la seguridad y certeza que la religión, en un momento determinado, no fue capaz de ofrecer; el deseo de encontrar medios dialécticos para oponerse a las tendencias que hacían peligrar los principios de la religión islámica; el propio desarrollo del pensamiento árabe. Pero, quizá, una de las causas más importantes fue el hecho de que muchos traductores fueron también investigadores originales, cuya empresa no se limitó a la versión de obras del griego o del siríaco al árabe, sino que también consistió en la realización de comentarios y reflexiones sobre las obras que traducían, sobre los escritos de los griegos que se convirtieron en fuentes de la filosofía árabe.

2.- FUENTES GRIEGAS DE LA FALSAFA.

En la exposición que acabamos de hacer sobre la formación de la filosofía árabe, hemos indicado cómo la herencia griega jugó un papel decisivo en el punto de partida y en el desarrollo de la Falsafa. Hemos señalado también cómo determinados autores fueron utilizados como fuente de esta filosofía cuando sus obras fueron traducidas al árabe. Nos estamos refiriendo a Aristóteles y a Platón especialmente. Sobre su influencia en la filosofía árabe ya ha sido señalado al tratar de la traducción de sus escritos. Sin embargo, algunos aspectos del pensamiento griego penetraron con mayor profundidad que otros en la filosofía que nació en el Islam: el Neoplatonismo se introdujo en ella con una primacía ideal, debida no sólo a la afinidad del pensamiento islámico con el sincretismo neoplatónico, sino también al hecho de que toda la tradición griega antigua se transmitió a través de él. Según esto, vamos a estu-

diar en este apartado la influencia que el neoplatonismo ejerció sobre la filosofía árabe a través del sincretismo de la Escuela de Alejandría, de los textos del Pseudo-Aristóteles y del Pseudo-Empédocles, así como el ascendiente que el estoicismo tuvo sobre los falāsifa.

A) El sincretismo de la Escuela de Alejandría.

La especulación filosófica griega se cerró con la gran síntesis que representó el neoplatonismo, síntesis que tuvo lugar a partir del siglo III, pero que fue preparada anteriormente, dos siglos antes. El último periodo de la filosofía en la antigüedad se caracterizó por ser, precisamente, una síntesis, es decir, una mezcla de varios tipos de pensamiento. En este caso, fueron los pensamientos griego y oriental.

Los estoicos del periodo romano habían acentuado el carácter religioso de la filosofía y, con ello, había comenzado una orientación, que se fue imponiendo poco a poco y que encontró su primera expresión en un eclecticismo que trató de recoger y ensamblar los elementos religiosos contenidos implícitamente en la filosofía griega, desde la religión de los misterios hasta el pitagorismo y el platonismo.

Esta nueva orientación vio la luz en la ciudad de Alejandría, en donde se encontraron diversos pueblos reunidos bajo un mismo Imperio, primero bajo Alejandro Magno, y, después, bajo los Romanos. Así, Oriente irrumpió con su misticismo, confluyendo con la conciencia helénica, predispuesta e inclinada por la crítica de los escépticos a desconfiar de la razón, ansiosa de encontrar una certeza válida.

Entre los diversos movimientos que nacieron en esta época, el más importante y el de mayor trascendencia en la historia de la Filosofía, fue el neoplatonismo, caracterizado por ser una corriente filosófica que resumió y formuló, de forma sistemática, las tendencias y orientaciones de las filosofías griega y alejandrina anteriores. Elementos pitagóricos, aristotélicos y estoicos se fundieron y mezclaron con el platonismo y con los elementos religiosos,

dando lugar a una vasta síntesis que influyó poderosamente en la filosofía posterior. Podemos decir, con P. Duhem (324), que el neoplatonismo trató de conciliar entre sí todos los sistemas que los sabios habían edificado, coordinando las tres grandes doctrinas que han hecho palidecer a las restantes: el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo.

Prescindiendo de los orígenes y características del neoplatonismo, tal como fue expuesto por Plotino, discípulo del fundador del movimiento, Ammonio Saccas, vamos a tratar de señalar los rasgos más característicos de la Escuela de Alejandría, última exposición del neoplatonismo griego y fuente más directa y próxima de la filosofía árabe.

Esta Escuela neoplatónica fue fundada, como tal, por Olimpiodoro el Viejo, en el siglo IV. Pronto adquirió un carácter distinto al de las Escuelas de Atenas y Siria, a pesar de las relaciones que mantuvo con ellas. Sus peculiaridades propias estuvieron basadas en la importancia concedida al estudio de la lógica, de las matemáticas y de las ciencias naturales, así como al comentario de las obras platónicas y aristotélicas. Fruto del estudio de los dos grandes filósofos griegos fue la tendencia principal de esta Escuela, que consistió en la aspiración hacia la unidad filosófica, herencia que recibiría la filosofía en el Islam. Parecía como si el pensamiento griego, próximo ya a su extinción, quisiera hacer inventario del tesoro intelectual de la época de madurez y ponerlo en orden (325). Por ello intentó conciliar los diversos sistemas creados.

Esta tendencia sintetizadora ya había aparecido anteriormente, pues en el siglo I a.C. Antioco de Ascalón, un maestro de la Academia, había afirmado que las divergencias doctrinales existentes entre Platón y Aristóteles eran más aparentes que reales, tesis que recogió varias veces Cicerón en algunas de sus obras (326). Parece que también Ammonio Saccas intentó poner de acuerdo a Platón y

(324) Op. cit., vol. IV, p. 322.

(325) Ibidem, p. 322.

(326) Cfr. P. MORAUX: D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotelisme, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970, p. 16.

a Aristóteles en sus puntos esenciales (327). Porfirio, imbuido de pensamiento aristotélico, no veía oposición entre éste y Platón.

Esta tendencia se acentuó en la Escuela de Alejandría. Considerando que el estudio de Aristóteles servía de preparación para comprender a Platón, como creía Siriano, los maestros de esta escuela promovieron la enseñanza del aristotelismo. En lugar de explicar directamente los diálogos de Platón, encerraron su pensamiento en el marco de los comentarios de los libros de Aristóteles, tal como hizo Simplicio, muy conocido entre los árabes. Estos comentarios eran análogos a los de Alejandro de Afrodisia y Temistio, peripatéticos más puros. El aristotelismo de la Escuela de Alejandría tuvo como fin resolver los problemas suscitados por los diálogos platónicos. Era el espíritu de la Escuela, que aspiraba a la unidad que hemos dicho, espíritu testimoniado por el historiador FUCIO, quien nos da una visión acerca de las discusiones que, sobre el tema, mantuvieron los griegos (328), y que se transmitió a la filosofía árabe.

La búsqueda de una doctrina que armonizase los pensamientos de los dos griegos, en cuanto distintivo de la última corriente del pensamiento helenístico, fue la que dió origen a la conocida obra apócrifa, atribuida a Aristóteles y titulada "Teología", cuyo autor fue el que estuvo más cerca de conseguir esa concordancia entre ambas doctrinas.

Otro rasgo que estuvo presente en la Escuela neoplatónica de Alejandría, resultado de ese sincretismo propio de ella, fue el intento de conciliar la filosofía griega con el dogma cristiano. Se pensó que la filosofía griega podía proveer una "teología natural", en expresión de R. Walzer (329), una teoría de lo divino en cuanto manifestado en la naturaleza de la realidad y en cuanto accesible a la razón humana. Fue la creación de la teología neoplatónica, una exposición de la cual se puede encontrar, quizá, en el famoso "Libro de causis".

(327) Cfr. F. RAVAISSON: Essai sur la Metaphysique d'Aristote, Paris, 1846, vol. II, p. 372.

(328) Cit. por M. ALONSO ALONSO: Concordia entre..., p. 24.

(329) Greek into..., p. 8.

Uno de los principales representantes de esta tendencia fue el cristiano neoplatónico Juan Filópono, llamado entre los latinos medievales Juan el Gramático, traducción del nombre por el que fue conocido por los árabes, Yahyā al-Nahwī (330), que vivió durante el siglo VI. Fue un autor que tuvo una gran influencia sobre los filósofos musulmanes (331).

Este sincretismo, entendido como el intento de armonizar diversas doctrinas, fue lo que la Escuela de Alejandría transmitió a la Falsafa, hasta el punto de que se constituyó en peculiaridad de ésta última. Los filósofos griegos fueron conocidos por los árabes a través de esta escuela neoplatónica.

Una cuestión, relacionada con esta influencia alejandrina sobre los árabes, se suscita de inmediato: si los filósofos del Islam dispusieron pronto de gran parte del Corpus aristotélico por las traducciones realizadas en Bagdad, entonces ¿cómo es posible que su filosofía, en líneas generales, arrancase del neoplatonismo y no del propio Aristóteles, el "Maestro" por excelencia para los árabes? La respuesta a esta cuestión, aunque algo complicada, se hace evidente si se piensa en el Islam instalado en un ámbito cultural en el que el neoplatonismo, cristianizado o no, constituía el fondo del pensamiento reinante. Este neoplatonismo estaba perfectamente sistematizado en dos obras que, además, eran atribuidas a Aristóteles, la Teología y el Liber de causis. Puesto que el contenido de estas obras era perfectamente aplicable a los problemas planteados por la religión musulmana, la cuestión se soluciona de manera clara. Para los musulmanes, Aristóteles exponía una doctrina que no contradecía lo que la religión manifestaba. Se trataba, claro está, de un Aristóteles neoplatónico. Por ello, fue este Aristóteles el que constituyó la base de la Falsafa. La influencia del verdadero Aristóteles se dejaría sentir en la filosofía árabe posterior, es decir, con Avicpape y Averroes.

(330) Cfr. JUN AL-QIFTI: op. cit., pp. 354-357.

(331) Cfr. A.ABEL: La légende de Jean Philopon chez les Arabes, en Acta Orientalia Belgica, Correspondance d'Orient, 10 (1966), pp. 251-288.

La aceptación del neoplatonismo venía exigida por la misma estructura del pensamiento teológico musulmán. Como el primer principio del Islam era considerar la unidad de Dios, la explicación filosófica de este dogma fundamental estaba contenida en los escritos neoplatónicos, muy especialmente en los dos apócrifos, derivados o resumidos de obras de Plotino y de Proclo. Otro de los principios de la religión musulmana, la creación "ex nihilo", también era deducible de la enseñanza neoplatónica por medio de la teoría de la emanación, dejando a salvo la Unicidad e Inmutabilidad divinas y estableciendo un abismo ontológico entre Dios y sus creaturas (332). De aquí la gran importancia que, como fuentes, tuvieron las obras atribuidas a Aristóteles entre los filósofos árabes.

B) El Pseudo-Aristóteles.

Bajo el nombre de Aristóteles, la Edad Media, tanto árabe como latina, conoció una serie de obras que ejercieron una profunda influencia en la formación de sus respectivos pensamientos.

El biógrafo árabe IDN YULYUL menciona entre los escritos de Aristóteles algunas de estas obras apócrifas: la Teología, el Testamento, el Sirr al-asrār, y el Kitāb al-tuḥfāḥa (333). La característica común a todas estas obras es la exposición de doctrinas más o menos platónicas y neoplatónicas, mezcladas con opiniones de Aristóteles, siendo todos ellos atribuidos al filósofo de Estagira. Fueron, a lo que parece, producto de ese sincretismo de la Escuela de Alejandría. Vamos a describir brevemente algunos de estos libros, pudiéndose encontrar una lista más completa en A. Badawi (334).

1.- Resumen sobre el alma. En 1915 G. FERRARI editaba un pequeño texto cuyo título árabe reza así: "Ḥujatun min qawl

(332) Cfr. N. CRUZ HERNÁNDEZ: El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe, en: Miscelánea de estudios dedicados al Profesor Antonio Marín Ocete, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1974, pp. 237-246.

(333) Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa -l-ḥukamāʾ, ed. F. SAYYID, El Cairo, 1955, pp. 26-27.

(334) La transmission..., pp. 84-93.

al-hakīm Aristūṭlīs al-faylasūf fī -l-nafs" (335). Este texto, atribuido a Aristóteles en su título, parece que tuvo como autor al traductor de Bagdad, Qusṭā b. Lūqā, según establece el editor, pues varios de los argumentos que aparecen en ella, se encuentran en la obra original de este autor, titulada "Sobre la diferencia del espíritu y del alma", de la que nos ocuparemos más adelante. Sin embargo, este mismo Resumen, junto con otra versión más larga que la editada por Furlani, ha sido editado hace poco por H. GATJE (336). En un estudio introductorio, el nuevo editor piensa que el autor no debió ser Qusṭā, dadas las diferencias de léxico existentes entre el Resumen y la obra de Qusṭā (337).

Esta risāla consiste en un resumen de la obra de Gregorio Taumaturgo, discípulo de Orígenes, titulada "Logos kefalaiodes peri psijēs", en el que, siguiendo un método silogístico, el autor del resumen prueba que el alma es inteligible, existente, sustancia espiritual, simple, inmortal, y que el pensamiento y el conocimiento intelectual pertenecen al alma. Todo el tratado está impregnado de platonismo, aunque se introduce, de vez en cuando, algunos textos aristotélicos, como, por ejemplo, la definición del alma (338).

Este pequeño resumen no fue muy conocido entre los falāsifa, si se juzga por la falta de referencias a él. Sin embargo, nos da prueba de cómo fueron atribuidas a Aristóteles obras que el Estagirita no había compuesto.

2.- Tratado de la manzana. Fue conocido en árabe con el título de "Risāla al-tuffāha" (339) y traducido al latín medieval

(335) Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi arabi. I. Pseudo-Aristotele fī -l-nafs, en Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, ser. V, vol. XXIV, fasc. 1-2, Roma, 1915, pp. 117-137.

(336) Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam, Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, 1971, pp. 95-129.

(337) Ibidem, pp. 90-91.

(338) Cfr. G. FURLANI: op. cit., pp. 126-127.

(339) Ed. por M. SHARAF, Beirut, 1941.

con el título de "Liber de Pomo" (340). Es una obra escrita según el modelo del Fedón platónico, escrita durante los siglos IX o X, bien originalmente en árabe o bien en traducción de un texto griego. Brockelman y Kraemer (341) piensan que hay que atribuirla a al-Kindī. Fue una obra muy conocida en los medios filosóficos musulmanes del siglo IV/X, y conoció un gran éxito en la Europa medieval por las versiones hebraica y latina, hechas, respectivamente, en España y Sicilia a mediados del siglo XIII.

La obra se sitúa en el mismo contexto que la Teología y que el Liber de causis, pues las tres hacen de Aristóteles un autor cuyas doctrinas están conformes con las ideas religiosas. El Liber de pomo nos muestra cómo Aristóteles, al final de sus días, renunció a sus opiniones sometiéndose a ciertas posiciones religiosas hasta el punto de admitir la creación de la nada y la inmortalidad del alma.

Del estudio de esta obra se deduce que su autor tenía presente el Fedón de Platón. El parecido entre ambas es extraordinario, relatándose la muerte de Aristóteles de la misma manera que Platón nos refiere la muerte de Sócrates. El título de la obra le viene dado por la manzana que Aristóteles tiene en su mano, cuyo aroma le permite alargar sus últimos momentos de vida.

La argumentación socrática de que el filósofo no debe temer la muerte, porque ésta representa la liberación y la felicidad del alma, es la misma que la que Aristóteles hace a sus discípulos. Sin embargo, hay algunos pasajes que, mientras en el Fedón son sometidos a discusión, en el Liber de pomo se dan por supuestos. Así ocurre con el asunto de la inmortalidad del alma, que aparece como algo evidente. La discusión de Sócrates con sus discípulos sobre la investigación de la sabiduría es convertida en una enseñanza de Aristóteles a sus oyentes: cómo estudiar la filosofía, qué problemas

(340) M.F. ROUSSEAU: The Apple of Aristotle Death (De Pomo sive de morte Aristotelis), transl. from the latin with introd. by _____, Milwaukee, Wisconsin, Marquette Univ. Press, 1963.

(341) GAL, S. I, p. 373, n. 4. J. KRAEMER: Das arabischen original des Pseudo-Aristotelische Liber de Pomo, en: Studi Orientalistici..., vol. II, pp. 434-506.

analizar, qué orden seguir, qué libros hay que estudiar (en este punto, Aristóteles recomienda los suyos, especialmente la Lógica, la Metafísica y la Física). Y, puesto que la sabiduría es la característica esencial del alma, el estudio debe comenzar por el análisis del alma (342).

3.- El Secreto de los secretos. Esta obra, cuyo título árabe es "Sirr al-asrār", ha sido editada por A. Badawi junto con el Pseudo-Platón (343). También fue traducida al latín (344), ejerciendo una gran influencia sobre los pensadores medievales, especialmente los filósofos de Oxford, entre los que hay que destacar a Roger Bacon. De esta obra se hicieron una gran cantidad de usos, tanto en literatura como en filosofía y en el pensamiento científico, dando muestras, con ello, de la penetración de las influencias árabes en el mundo latino.

4.- La Teología. De esta obra existen dos ediciones árabes y una traducción española recientemente aparecida, de las que ya hemos dado cuenta. Parece que su origen fue un texto griego, hoy perdido, escrito en lugar y fecha desconocidos, cuyo autor, según indica la misma obra al comienzo, fue Porfirio de Tiro, aunque existen serias dudas sobre su paternidad.

La traducción latina de esta obra fue realizada en Roma en 1519, aunque no directamente del árabe sino del italiano, lengua a la que había sido vertida por el judío Moises Arovas, que también la tradujo al hebreo. Francisco Rossi, veneciano que encontró el original árabe en un viaje por Oriente, la presentó al Papa Leon X como una de las obras más importantes de Aristóteles, porque en ella sus doctrinas coincidían con la fe cristiana. En ese mismo siglo XVI,

(342) Cfr. J. BIELAWSKI: Phédon en version arabe et Je Risāla al-Tuffāha, en Orientalia Hispánica, Leiden, J. Brill, 1974, vol. I, pp. 120-134.

(343) Al-usūl al-yūnāniyya (Fontes graeca), El Cairo, Dār al-Rutub, 1954, pp. 67-171.

(344) Cfr. N. MANZALAOUI: The Secreta secretorum. The medieval European version of Kitāb Sirr al-asrār, en Bulletin of Faculty of Arts, 15 (1961), pp. 83-105.

Jacobus CHARPENTIER, Carpentarius, al parafrasear la traducción latina (345) supuso que se trataba de un apócrifo, porque estaba impregnada de doctrinas neoplatónicas.

En el siglo pasado, S. Munk, al referirse a esta obra, dijo lo siguiente:

"La literatura árabe nos ha conservado un monumento en el que la filosofía alejandrina, particularmente la de Plotino, se encuentra reproducida con muchos detalles y en la que encontramos, a veces, pasajes textualmente sacados de las Enneadas. Este monumento es la famosa Teología, atribuida a Aristóteles" (346).

Fue, así, el primero en darse cuenta de que la Teología contiene párrafos extraídos de las Enneadas de Plotino. Después de haber aparecido la edición y traducción alemana de F. Dieterici, V. ROSE especificó que se trataba de una paráfrasis de las Enneadas IV, V y VI (347). Luego de otros estudios que se sucedieron, el ruso A. BORTSOV dió a conocer (348) la existencia del original árabe de la versión latina, que no coincidía con la edición del texto de Dieterici. Con ello se evidenciaba la existencia de dos redacciones de esta obra, una larga, correspondiente a la versión latina, y una corta, la editada por Dieterici y, después, por Badawi.

Nueva luz sobre el tema la arrojó el artículo publicado por P. Kraus (349) en el que, después de considerar la historia del problema y exponer la influencia de la Teología, anuncia el descubrimiento de una pequeña obrita cuyo título es "Risāla fī 'ilm al-ilāhī", atribuida a al-Fārābī. Una vez que examinó el manuscrito,

(345) Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, Paris, ex officina Jacobi du Puys, 1572.

(346) Op. cit., p. 218.

(347) Recensión de la traducción alemana, en Deutsche Literaturzeitung, 1883, cols. 343-346.

(348) L'original arabe de la version latine du traité dit "Theologie d'Aristote", (en ruso), en Zapiski Kollegi Vostokvedov, Leningrado, 5 (1930), pp. 83-93.

(349) Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau fragment de paraphrase arabe des Enneades, en Bulletin de l'Institut d'Egypte, 23 (1941) pp. 263-295.

Kraus concluyó que se trataba de un texto parafraseado de la Enneada V, que no se encuentra en la Teología. Constató, además, que el estilo y la técnica del mismo concuerdan con el de la Teología. Llegó, entonces, a establecer que ambas, la Teología y la Epístola, debieron ser obras del mismo autor, siendo la segunda, con toda probabilidad, una parte desgajada de la Teología (350).

En resumen, se puede decir que la llamada "Teología de Aristóteles" es una paráfrasis de las tres últimas Enneadas, con algunas interpolaciones que intentan poner de acuerdo las doctrinas filosóficas del **neoplatonismo** con las religiosas del cristianismo y/o del Islam, según que su autor fuera cristiano o árabe.

El contenido de este libro es netamente neoplatónico, como se puede comprobar por la lectura del Prólogo, en el que el autor hace un resumen de las doctrinas que va a tratar (351). Es la exposición del movimiento proódico que descende del Uno al Nous, al Alma universal, a la Naturaleza y a las cosas del mundo sensible. Para explicar este proceso, el autor utiliza algunos principios aristotélicos, como la teoría del acto y de la potencia (352).

Otra influencia que quizá se ejerciera sobre esta obra, es la doctrina cristiana del Amor, concretamente tal como aparece expuesta por el Pseudo-Dionisio, como ha señalado P. Duhem (353). Esta doctrina del amor se desarrolla de la siguiente manera: la creatura en potencia desea al agente que le da la existencia actual; de este deseo nace un movimiento, basado en el amor, que conduce al ser creado a unirse con el Creador, con el Uno. Se trata de la segunda parte del movimiento proódico neoplatónico.

Así, la Teología se presenta como un intento de armonizar las metafísicas aristotélica, neoplatónica y religiosa. Ello permi-

(350) Cfr. A. BADAWI: La transmission..., pp. 46-59. G. ANAWAT: Études de philosophie..., pp. 155-166, con edición y traducción francesa de la Epístola señalada por Kraus, pp. 181-221. PSEUDO-ARISTÓTELES: op. cit., Introducción, pp. 20-30.

(351) PSEUDO-ARISTÓTELES: op. cit., pp. 51-53.

(352) Ibidem, pp. 184-215.

(353) Op. cit., vol. IV, p. 401.

te comprobar que, aunque sea atribuida a Porfirio como autor, debió ser una obra escrita, posiblemente, en el periodo final del helenismo, representado por la Escuela de Alejandría y su tendencia al sincretismo.

5.- El Liber de causis. Varias ediciones se han hecho de esta obra, tanto del texto árabe (354) como de la traducción latina (355). La Edad Media occidental latina lo conoció desde el siglo XII, y lo recibió como una obra de Aristóteles, siendo comentado, entre otros, por S. Alberto Magno (356), quien nos da algunas indicaciones sobre su composición y su autor, y por Sto. Tomás de Aquino (357), que fue el primero que observó que era un compendio de los "Elementos de Teología" de Proclo:

"En griego se encuentra uno; es el libro que contiene 211 proposiciones del platónico Proclo y que se titula "Elementatio theologica". En árabe, por otra parte, se encuentra este libro que, entre los latinos, es llamado Liber de causis; consta que ha sido traducido del árabe y que no existe en griego. Parece que ha sido extraído por algún filósofo árabe del susodicho libro de Proclo" (358).

Partiendo de la atribución que Alberto Magno hizo a un cierto judío de nombre David como autor, diversos estudios se han sucedido para dilucidar el autor de este singular tratado. Dos grupos de posiciones se han mantenido: los que opinan que el autor sería un escritor perteneciente al círculo cultural de Bagdad de los siglos IX o X, y los que sostienen que la obra habría sido redactada en el ámbito latino o judío de la Toledo del siglo XII (359), para lo cual se apo-

(354) O. BAUDENHEWER: Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg im Breisgau, 1882. A. BADAWI: Neoplatonici apud arabes, El Cairo, Ed. al-Nahda, 1955, pp. 3-33.

(355) Última ed. latina: A. PATTIN: Le Liber de Causis, Leuven, Uitgever van "Tijdschrift voor Filosofie", 1966.

(356) Liber de causis et processu universitatis, Lyon, 1651.

(357) In Librum de causis expositio, Turín, Marietti, 1955.

(358) *Ibidem*, Lectio I, Proemium, 9, pp. 4-5.

(359) Cfr. G. ANAWATI: Prolégomènes à une nouvelle édition du De causis arabe, en: Mélanges L. Massignou, vol. I, pp. 73-110.

yan en varias causas. Entre estos últimos hay que citar al jesuita español P. M. ALONSO, que ha dedicado diversos artículos al tema, recogidos posteriormente en un libro (360).

El nombre que más se ha citado como autor del texto árabe del Liber de causis, ha sido el de al-Fārābī, por su supuesta obra "Liber de bonitate pura". El P. Alonso, basándose en fuentes árabes, y después de cotejar el sistema expuesto en el Liber de causis y el sistema alfarabiano, ha llegado a la conclusión de que al-Fārābī no pudo ser su autor:

"El conjunto de discrepancias entre al-Fārābī y el Liber de causis es suficiente para advertir que se trata de dos autores. Se parecen, sí, pero hay en ellos un conjunto de rasgos que nos permiten distinguirlos" (361).

En el año 1947, A. Badawi publicó una obra, "Aristū 'ind al-ʿarab" (362), en la que dió a luz unos cuantos tratados, atribuidos a Alejandro de Afrodisia, sobre problemas de la filosofía de Aristóteles. Uno de ellos, el que lleva por título "ʿĪtibāt al-ḡawar al-rūḡaniyya" (363), es de un marcado carácter neoplatónico. Dos orientalistas, S. Pines (364) y B. LEWIN (365), descubrieron, independientemente uno del otro y en el mismo año, que este tratado es una traducción literal de las proposiciones 15, 16 y 17 de los Elementos de Teología de Proclo. Se planteó, así, la cuestión de las relaciones del texto árabe del Liber de causis, o Liber de bonitate pura, con la obra de Proclo: ¿es posible que aquél sea un extracto de una versión árabe de

(360) Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo), Comillas, Universidad Pontificia, 1959.

(361) *Ibidem*, p. 96.

(362) El Cairo, ed. al-Nahḍa, 1947.

(363) *Ibidem*, pp. 291-292.

(364) Una version arabe de trois propositions de la Stoicheiosis theologia de Proclus, en *Oriens*, 8 (1955), pp. 195-205.

(365) Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe, en *Orientalia Suecana*, 4 (1955), pp. 101-108.

los Elementos de Teología de Proclo? Así, los orígenes del Liber de Causis pudieran estar en una traducción árabe hecha directamente del texto griego de Proclo o de un compendio de esta obra. Es de esperar nuevos descubrimientos que permitan solucionar, de una manera decisiva, la incógnita de los orígenes de este famoso libro.

El Liber de causis no tiene un plan definido. Sin embargo, a partir de un principio general, que consiste en la afirmación de que toda causa primaria influye sobre su efecto más que la causa segunda, el autor distingue las diversas causas (Dios, el Nous, el Alma), indicando la determinación propia de cada una de ellas y su coordinación (366). La conclusión a la que llega es que la Causa primera, que es la Unidad absoluta, actúa sobre todos los efectos que produce directa o indirectamente. Su contenido es, también, neoplatónico.

Todas estas obras que hemos descrito, tienen en común el haber sido atribuidas a Aristóteles, presentando todas ellas rasgos netamente neoplatónicos. Fueron, en conjunto, las que constituyeron el fundamento doctrinal del pensamiento neoplatónico árabe.

C) El Pseudo-Empédocles.

De la misma manera que había ocurrido con Aristóteles, varios libros de doctrinas neoplatónicas fueron atribuidas a Empédocles. Sin embargo, el auténtico filósofo griego de este nombre apenas llegó a jugar algún papel en la filosofía árabe.

Según Šāhid al-Andalusī (367), Empédocles fue el más antiguo de los filósofos griegos, habiendo recibido su sabiduría del profeta David. Su doctrina, nos sigue diciendo el biógrafo andalusí, fue conocida por un filósofo de al-Andalus, Ibn Masarra, que la estudió con mucho celo. La influencia del Pseudo-Empédocles en el pensamiento masarrí ha sido estudiada por Asín Palacios (368).

(366) Cfr. esquema en G. ANAWATI: Prolégomènes..., pp. 91-92.

(367) Op. cit., pp. 58-59.

(368) Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-islámica, Madrid, Imprenta E. Maestre, 1914.

Los orígenes del Pseudo-Empédocles estuvieron en determinados círculos neoplatónicos, que se apropiaron de su figura y pusieron en su boca algunos tratados, traducidos al árabe, de los que sólo se han conservado algunos fragmentos, recogidos y ordenados por Asín Palacios (369). Una exposición del sistema de este Pseudo-Empédocles se conserva en la obra de ŠAHRĀSTĀNĪ (370), de la que se puede deducir que se trata de un núcleo neoplatónico fundamental con la adición de otros elementos, tales como la doctrina del amor y del odio del verdadero Empédocles. Fundamentalmente, es el mismo esquema que aparece en las obras apócrifas de Aristóteles: el Ser primero, Ser Uno, es el Creador del que proceden, por emanación, el Intelecto y el alma; de ellos proceden las cosas del mundo sensible. Sin embargo, el primer efecto del Creador es la materia primera que, en su esencia, está compuesta por el amor y el odio, que darán origen a la multiplicidad, porque todo efecto es algo compuesto (371).

El Pseudo-Empédocles no sólo influyó en la concepción metafísica árabe, sino también en el corpus de escritos alquímicos atribuido a ʿĀbir b. Hayyān, el Geber latino.

D) El estoicismo.

Junto al platonismo y al aristotelismo, generalmente introducidos bajo la forma neoplatónica, la filosofía árabe encontró una nueva fuente de inspiración en el estoicismo, si bien mezclado con doctrinas aristotélicas.

La influencia de los estoicos sobre el pensamiento musulmán, ha afirmado O. ABIN (372), fue igual o superior a la ejercida por el peripatetismo y el platonismo. Evidentemente, se trata de una opinión muy exagerada cuando se ha observado la manifiesta influencia que ejercieron Platón, Aristóteles y los neoplatónicos. Sin embargo, la

(369) Ibidem, pp. 146-148.

(370) *Kitāb al-milāl wa -l-nihāl*, ed. W. CURETON, 2 vols., Londres, 1842-1846, vol. II, pp. 260-265.

(371) Cfr. M. ASÍN PALACIOS: *Abenmasarra...*, pp. 53-88 y 192-194.

(372) *Le stoïcisme et la pensée musulmane*, en *Revue Thomiste*, 59 (1959), p. 32.

presencia de elementos estoicos en el pensamiento árabe es una realidad que no admite duda alguna.

La cuestión estriba en saber cómo el mundo árabe llegó a conocer en profundidad el pensamiento estoico. Las doctrinas estoicas eran conocidas, desde el siglo I, en todo el Imperio Romano, convertidas, casi, en la ideología oficial (373). Por consiguiente, fueron también conocidas en Siria y Egipto, que formaban parte de ese Imperio, por las comunidades cristianas allí establecidas, que las mantuvieron como algo compatible con el cristianismo (374). Es posible, entonces, que una vía de penetración del estoicismo fueran las controversias y disputas que hubo entre musulmanes y cristianos durante los primeros siglos del Islam. Otro medio de penetración fue la traducción de algunas obras griegas en las que se exponían o refutaban ideas estoicas, entre las que hay que señalar el "De placitis" de Plutarco, la misma Teología de Aristóteles, obras de Galeno y algunos comentarios al Organon, que contenían muchos elementos estoicos.

Además de las noticias que los biógrafos árabes nos dan de la existencia de las "Gentes del Pórtico", se pueden encontrar elementos estoicos en muchas obras de los filósofos árabes (375). Por ejemplo, en la obra de Qusṭā b. Lūqā, titulada "Kitāb al-farq bayn al-rūh wa -l-nafs" (376) se evoca la tesis estoica del alma corporal, dando base a una discusión sobre la materialidad o inmaterialidad del alma. Quizá su fuente fuese la susodicha obra de Plutarco, puesto que él fue su traductor.

La mayor influencia que los estoicos ejercieron sobre el pensamiento árabe tuvo lugar en el campo de la lógica, a pesar de que la aristotélica continuara dominando la filosofía musulmana. La

(373) Cfr. G. PUENTE OJEA: Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1974.

(374) Cfr. F. JADAANE: L'influence..., p. 44.

(375) Ibidem, pp. 88-96.

(376) Ed. por L. CHEIKHO, en Al-Maṣrīq, 1911, pp. 94-109. También por G. GABRIELI: La risālah di Qusṭā b. Lūqā "Sulla differenza tra lo spirito e l'anima", en Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, ser. V, vol. XIX, fasc. 7-10, Roma, 1910, pp. 632-655.

lógica estoica se mezcló con la aristotélica y la enriqueció. Los lógicos árabes, siguiendo a los estoicos, admiten, por ejemplo, la definición por la descripción, que se realiza por los accidentes y por los propios (377) sin penetrar en la naturaleza ni en la esencia de las cosas, distinta a la definición aristotélica. Igualmente, los árabes deben a la lógica estoica el estudio y desarrollo de las proposiciones y silogismos condicionales, que Aristóteles ignoraba. También, la moral estoica jugó un gran papel en la concepción de la moral entre los filósofos musulmanes (378).

Esta rápida visión que hemos realizado de las fuentes griegas utilizadas por los árabes, nos permite comprobar cómo la Falsafa se constituyó en forma de pensamiento, dentro del Islam, en la medida en que tomó prestados de la filosofía griega un esquema general del mundo y una concepción del hombre, que serían reelaborados por cada filósofo árabe, haciendo posible, con ello, la auténtica originalidad de esta filosofía, que es mucho mayor de lo que, en principio, se podría creer.

(377) Cfr. AVICENA: Al-iṣārāt wa -l-tanbīhāt, ed. por S. DUMYA. El Cairo, Dār al-Naṣrānī, 1960, p. 18. Trad. franc.: A.H. GOICHON: Ibn Sīnā. Livre des directives et remarques, Paris, J. Vrin, 1951, p. 106.

(378) Cfr. S. GÓMEZ NOGALES: Influence du stoïcisme dans la philosophie musulmane, en: Actes V^e Congrès international d'Arabissants et d'Islamissants, Bruxelles, Publ. du Centre pour l'Étude du Monde Musulman Contemporain, 1970, pp. 239-253.

S E G U N D A P A R T E :

E L A L M A Y E L I N T E L E C T O C O M O
P R O B L E M A S F U N D A M E N T A L E S D E
L A F I L O S O F Í A Á R A B E .

INTRODUCCIÓN

La llegada de la filosofía griega al Islam hizo surgir, dentro de la religiosidad árabe, un problema que no se le había planteado hasta entonces, el cual determinó, en gran medida, la orientación de la filosofía musulmana. Es una cuestión que atraviesa toda la historia de la filosofía, y que tuvo su origen al entrar en contacto la religión con la filosofía.

Frente al "Logos-Nuṭq" o palabra propia de la razón, que los árabes tomaron de los griegos, se encuentra la Palabra de Dios, el Corán, que es palabra revelada y, en consecuencia, no lógica, pues no la adquiere el hombre por medio de su razón, sino que le es dada. ¿Qué relación hay entre los dos tipos de palabra? ¿Son distintas, o son, más bien, complementarias? La confrontación de ambas dió origen a uno de los problemas fundamentales en la filosofía árabe, que cada filósofo trató de resolver a su modo.

La antinomia religión-filosofía ya fue reconocida, como problema filosófico, por HEGEL (379). Nos dice que ambas tienen un mismo contenido, pero difieren en la forma en que ese contenido existe en la religión y en la filosofía. Si bien la religión presenta, a veces, la forma de la filosofía, puesto que hay en ella pensamientos generales —y por ello se habla de "filosofía" persa, india, etc.—, sin embargo, es necesario distinguirlas, en la medida en que ellas mismas se reconocen en su convivencia.

(379) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, trad. esp. W. ROCES, México, F.C.E., 1955, pp. 62-79.

La forma en que ese contenido común se manifiesta en la religión, es la representación, porque la religión es la imagen del espíritu absoluto; mientras que la forma de ese contenido en la filosofía es el concepto, puesto que ella es el concepto del espíritu.

Las dos formas, representación y concepto, conviven mientras el pensar no se reconoce a sí mismo; pero aparecen como opuestas, como antagónicas, cuando el pensar se ha destacado dentro de la religión. El pensamiento profundiza en sí, se concibe concretamente, logra comprender su contenido y se reconoce en él; de esta manera se vuelve hostil a la religión. En un tercer momento, el concepto se conoce en la religión, llega a concebirla como un momento de sí misma. Es decir, para que la filosofía se desarrolle plenamente, es preciso que afronte su misión totalmente sola, aislada de toda representación, aunque coexista con ella, como un campo totalmente aparte.

Esto es lo que sucedió en Grecia, y, por ello, nació la filosofía, porque ésta comienza allí donde el pensamiento logra alcanzar la existencia en su libertad:

"allí donde lo general es concebido como el ser que lo abarca todo, o donde el ser es concebido de un modo general, donde se manifiesta el pensamiento del pensamiento" (330).

Es decir, la filosofía nace en donde el pensamiento no sólo piensa lo absoluto, sino que concibe su idea: el ser, la esencia de las cosas. Esto solamente es posible en el pueblo en el que florezca la verdadera libertad, la libertad política. Y esto, según Hegel, sólo se dió en Grecia. Por eso, no hubo filosofía en Oriente

Contra esta concepción de la libertad política, ORTEGA Y GASSET señaló que la libertad no hay que referirla primaria o exclusivamente al derecho y la política, sino que hay que entenderla co-

(330) Ibidem, p. 91.

mo posibilidad de elección. Los hombres, en una etapa arcaica, no contaban con más posibilidades que las estrictamente necesarias. En una etapa posterior, apareció la riqueza económica: la vida, entonces, no se define por sus necesidades, sino que consiste en la abundancia de posibilidades:

"El vocablo se nos ha impuesto sin requerirlo; la vida es abundancia, término que expresa la relación hiperbólica entre las posibilidades y las necesidades. Hay más cosas, más posibles hacerces que los que se necesitan. Comienza la luxuria o lujo. Ipso facto el individuo se encuentra con que vivir es un problema totalmente distinto de lo que era en la etapa arcaica... Ahora el problema es casi inverso: tener que optar entre muchas posibilidades. La vida se simboliza en la cornucopia. Hay que elegir" (381).

Según Ortega, la filosofía habría surgido en Grecia como una opción elegida entre otras. En cualquier caso, sea el concepto de libertad hegeliano, sea el orteguiano, la antinomia religión-filosofía no se dió en Grecia, porque la filosofía se encontró libre de toda autoridad. El mundo griego luchó contra la forma del contenido de la religión, aunque ambas coexistieran: Sócrates mandó sacrificar un gallo a Esculapio.

La antinomia apareció claramente, por vez primera, en el pensamiento cristiano. Aquí tomó la forma de búsqueda de concordancia entre la sabiduría revelada con la filosofía, fe con razón. Se trataba de justificar racionalmente la revelación: la religión es la revelación de Dios, por medio de la que le es entregada al hombre la verdad. Había que poner de acuerdo esa verdad que le ha sido dada exteriormente al hombre, con la que la razón pueda producir.

El cristianismo es una religión basada en la fe, en una revelación sobrenatural. Para el cristiano, lo primero es la fe, que proporciona un saber y una certeza acerca de algo, que está

(381) Origen y epílogo de la filosofía, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 2ª ed., 1967, pp. 164-165.

fuera del alcance de la razón filosófica. Pero el cristianismo se encontró con otro saber, constituido enteramente por la razón humana, y ante el cual tuvo que tomar posición:

"La filosofía no aparece en la historia del Cristianismo hasta el momento en que ciertos cristianos toman posición ante ella, sea para condenarla, sea para absorberla en la religión nueva, sea para utilizarla con fines de apologética cristiana" (312).

Estas diversas actitudes fueron adoptadas por los primeros Padres de la Iglesia. El primero que construyó una teoría sólida sobre las relaciones entre religión y filosofía fue S. AGUSTÍN. Para él, razón y fe son cosas distintas, pero en el hombre cristiano funcionan en íntima compenetración. La insuficiencia de la filosofía halla su complemento en la plenitud de la verdad descubierta por la fe. Las verdades que Dios ha revelado hay que aceptarlas para luego poder ser entendidas: "nisi credideritis, non intelligetis". La doble actividad de la razón, comprender y creer, encontró una formulación perfecta en S. Agustín: "intellige ut credas, crede ut intelligas"; la inteligencia prepara para la fe; la fe dirige y guía a la inteligencia. Filosofía y religión han de estar, pues, estrechamente combinadas y compenetradas.

La Edad Media cristiana recibió el planteamiento agustiniano en herencia, y la antinomia se hizo categoría. Todos los pensadores medievales se cuestionaron este problema: desde Juan Scoto Erígena y San Anselmo hasta Sto. Tomás y Duns Scoto. Tres actitudes se dieron frente a ella: la exaltación de la filosofía, la exaltación de la religión y la posición conciliadora. Los grandes maestros optaron por esta última actitud: se distinguieron claramente los principios y el campo de desenvolvimiento; el método propio de la filosofía y de la Teología, como estudio y compendio de la verdad revelada.

La misma cuestión se presentó en el Islam. Pero aquí revisió características especiales, en virtud de la peculiar concepción

(312) E. GILSON: La filosofía en la Edad Media, Madrid, Ed. Gredos, 2ª ed., 1965, p. 17.

del acto de fe islámico. "Fe" (īmān) es un sustantivo que proviene de la cuarta forma (īmāna) de la raíz "ʾmn", que connota la idea de "confiarse a", "remitirse a"; de aquí, "buena fe", "sinceridad", "fidelidad", "lealtad"; y también, la idea de protección, de sometimiento. Entonces, el acto de fe está en función de la actitud de aquel en quien se cree. Creer es confiar en quien se cree. Por esto, "īmān", fe, en el Islam, no es una adhesión a una verdad que no se ve, como en el cristianismo, sino un testimonio rendido a un Supremo Garante (383). En este sentido, la fe está muy ligada al mismo término "islām", que, como ya sabemos, quiere decir "sometimiento".

Como todo conocimiento viene de Dios, porque Su Palabra es conocimiento para el hombre, fe y conocimiento se identifican, y así aparece varias veces en el Corán (384). Cuando los falāsifa se enfrentaron con la cuestión de la fe y de la razón, o, en otros términos, con su religión revelada y el saber de la filosofía griega, estuvieron condicionados por esta concepción de la fe (īmān) y del conocimiento (ʿilm). Propusieron diversas soluciones, pero coincidieron todos en que fe y razón tienen el mismo fin: alcanzar el conocimiento de la Verdad y, como resultado de ello, la felicidad del hombre, aunque por diversos caminos. Todos ellos entendieron, en consecuencia, que existían dos tipos de ciencia o conocimiento (el término "ʿilm" presenta los dos significados, indicando la identificación que hay entre ambos conceptos, ciencia y conocimiento), la ciencia divina o "ʿilm ilāhī" y la ciencia humana o "ʿilm ʿinsānī".

Basándose en la existencia de algo oculto que pertenece a la divinidad y cuyo conocimiento sólo es propio de los Profetas, los falāsifa concluyeron que al hombre normal no le es posible adquirir el conocimiento de lo oculto, porque, entonces, no habría necesidad de la revelación (385). Al-Fārābī lo justificó así:

(383) Cfr. L. GARDET: *Dieu et la...*, pp. 354-356.

(384) Cfr. F. ROSENTHAL: *Knowledge triumphant...*, pp. 29-30 y 97-101.

(385) Cfr. M. ASÍN PALACIOS: *La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica*, en *Al-And.*, 3 (1935), pp. 345-359.

"Conviene que la comprensión de los conocimientos que las religiones le enseñan (al hombre) no esté al alcance de nuestros entendimientos" (386).

Para el primer filósofo árabe, al-Kindī, el conocimiento revelado es una forma de conocimiento superior y distinta al conocimiento racional, a causa de la limitación connatural de la facultad humana de conocimiento (387). Sin embargo, ambos presentan idénticos fines: buscar el conocimiento de la unidad de Dios y la elección de la virtud para que el hombre alcance una vida moral y religiosa más elevada (388). La diferencia entre ambas formas consiste en que la razón proporciona una ciencia que sólo puede conseguirse por medio de un gran esfuerzo, de una aplicación, de un razonamiento discursivo y de un periodo de tiempo más o menos amplio, mientras que el conocimiento propio de la revelación solamente necesita el concurso de la Voluntad divina, que ilumina el alma de los Profetas y les hace adquirir, en un instante, el conocimiento de la Verdad (389).

Para al-Fārābī, en cambio, no se trata de un conocimiento superior al otro, sino que el revelado es un complemento, un auxiliar, del conocimiento racional, según explica en su "Madīna al-fāḍila" (390). La religión, el conocimiento que es propio de los Profetas, es un acercamiento simbólico a la Verdad, pues los Profetas la ponen de manifiesto a través de símbolos que el hombre pueda entender fácilmente, ya que, al estar destinada a todos los hombres, debe servirse de un lenguaje metafórico, accesible a todos. Esta ciencia la adquieren los Profetas por una iluminación, que no es, como creía al-Kindī, una acción directa de Dios, sino que se reali-

(386) ḥisāb al-ʿulūm, pp. 101-102 del texto árabe.

(387) Fī -l-falsafa..., p. 97.

(388) *Ibidem*, pp. 103-104.

(389) Risāla fī kamiyya kutub Aristū, ed. en Rasāʾil..., vol. I, pp. 372-373.

(390) *Ed. cit.*, *passim*.

za a través del Intelecto Agente. De aquí la importancia que, en la concepción del profetismo, tiene el intelecto.

En consecuencia, si el hombre dispone de una forma de conocimiento que le es propia, es porque posee una facultad capaz de adquirirlo. Así, la consideración de la razón como facultad de acercamiento y aprehensión de la verdad, llevó a los filósofos musulmanes a establecer un problema, que fue central en esta filosofía: dilucidar la naturaleza de la razón, del intelecto. Fue a partir de estas especulaciones cuando surgió la reflexión filosófica en el Islam.

Problema recibido de la filosofía aristotélica, pasó del Islam al pensamiento filosófico medieval europeo. Los árabes, preocupados por el problema gnoseológico, trataron de resolver la naturaleza del Intelecto Agente, aportación que Aristóteles introdujo para solucionar la cuestión del conocimiento de las ideas, planteada por su maestro, Platón, e, incluso antes, por Sócrates. Dilucidar esa cuestión, no clara en Aristóteles, fue la tarea a la que se dedicaron la mayoría de sus comentadores, griegos, árabes y latinos.

Pero tratar el problema del intelecto no sólo tenía connotaciones gnoseológicas. Era una cuestión que implicaba también problemas de tipo metafísico: situación del hombre en el mundo, destino del alma, relaciones del universo con Dios, cuestión de la immanencia y de la trascendencia (391). Tratar del intelecto era, en definitiva, cuestionar otros muchos problemas. De hecho, en la teoría neoplatónica de la emanación, seguida por todos los filósofos árabes, el Intelecto, segunda hipóstasis, que emana del Uno, jugó un papel capital en el orden de los existentes, en la organización y el movimiento de las esferas celestes y en el conocimiento intelectual. Por esto, el rasgo ontológico característico del Intelecto Agente es ser el "dador de las formas", según lo calificaron al-Fārābī y Avicena.

(391) Cfr. O. HAMÉLIN: La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, ouvrage publié avec une introduction par Edmond BARRIOTIN, Paris, J. Vrin, 1953, introducción, p. X.

Igualmente, el Intelecto Agente es el que hace posible al hombre alcanzar la felicidad última. Parece como si el "Nous" de Anaxágoras se hubiese difractado, primero en Aristóteles, y después en sus seguidores y comentadores (392). Se puede afirmar, por consiguiente, que el problema del intelecto, gnoseológica y ontológicamente, fue fundamental en la filosofía musulmana.

Pero como el intelecto humano es una facultad que reside en el alma, el estudio de ésta también devino fundamental en dicha filosofía.

Alma e intelecto siempre se presentaron unidos en la tradición que, partiendo de Aristóteles, llegó hasta los confines de la Edad Media: son incontables los escritos conocidos a lo largo de la Edad Media, y, en gran parte, de la Edad Antigua, que llevan el título general de "De Anima", siendo, la mayoría de ellos, comentarios a la obra del mismo título aristotélica. Las mismas cuestiones sobre las que Aristóteles discurrió, están presentes en todos los tratados posteriores: la inserción del hombre en el mundo. ¿Forma parte del mundo físico? O, al contrario, ¿hay en él algunas actividades que le hagan trascender la realidad física?. Todos los problemas deducidos de estas interrogaciones fueron comunes a los tratados sobre el alma.

Por otra parte, el problema del alma les venía planteado a los falāsifa por su pertenencia a una religión revelada. Si en ella se garantiza la salvación personal y la fruición de la visión divina, ¿no debe tener, constitutivamente, el hombre una parte que le asegure esa comunicación directa con el mundo de la divinidad? El problema de la inmortalidad del alma estaba asegurado por los presupuestos religiosos de los que partieron los filósofos musulmanes. Solamente, el ya citado al-Rāzī, se libró de estos presupuestos por su carácter crítico y racionalista a ultranza.

(392) Cfr. J. JOLIVET: Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12^e et 13^e siècles, en Mélanges offerts à Henry Corbin, p. 632.

Estudiaremos en esta segunda parte la concepción que del alma y del intelecto se forjaron los primeros falāsifa, en especial al-Kindī y al-Fārābī, primeros sistematizadores de la filosofía árabe. Ello nos mostrará la certeza de nuestra afirmación de que el problema del intelecto y, subsidiariamente, el del alma, se constituyeron en nucleares a lo largo de la historia de la filosofía musulmana, hasta el punto de que fueron cuestiones que la Edad Media latina llegó a conocer y, a su vez, plantearse también, gracias a la recepción de la filosofía árabe, una vez que las obras de sus filósofos fueron traducidas al latín en la Escuela de Traductores de Toledo, principalmente.

En un primer capítulo haremos una ligera historia del problema en los autores griegos que pudieron influir en los filósofos árabes; un segundo capítulo estará dedicado al tema del alma, que servirá para centrar el tercero, el más importante en nuestra opinión, consagrado al estudio del intelecto. Finalmente, en un último capítulo expondremos el estado de la cuestión en torno a las fuentes de los primeros falāsifa por lo que se refiere al problema del intelecto.

- - - - -

CAPÍTULO SEXTO: LOS ANTECEDENTES GRIEGOS.

La tendencia de la filosofía en la Edad Moderna, iniciada en el Renacimiento, estuvo encaminada hacia el problema del conocimiento. Y la historia de este problema

"debe significar para nosotros no tanto una parte de la historia de la filosofía... como el campo total de la filosofía, contemplado desde un determinado punto de vista y bajo una determinada iluminación, es decir, como una investigación que tiende a desplegar ante nuestra vista, en un corte vertical, por así decirlo, el contenido de la filosofía moderna" (393).

Si la historia de la Filosofía Moderna se puede identificar con el problema del conocimiento, sin embargo, no se trató de un problema nuevo de la misma, sino que vino preparado y preludado por los diversos cambios operados en los albores de la Edad Moderna: la crítica del aristotelismo y la transformación interior e immanente de las doctrinas peripatéticas, entre otros. Ahora bien, no habría sido posible esto de no haber sido conocido Aristóteles, y, de modo más general, la filosofía griega, en la Edad Media occidental. El aristotelismo medieval, como ya hemos anunciado, estuvo íntimamente unido a la filosofía árabe, sobre todo en lo que concernía al problema del conocimiento (doctrinas del alma e intelecto). Entender, por consiguiente, el problema del conocimiento en la Filosofía Moderna requiere, necesariamente, la comprensión de los supuestos gnoseológicos sobre los que se asentó, así como sus impli-

(393) E. CASSIRER: El problema del conocimiento, trad. esp. J. GAOS, México, F.C.E., 2ª reimp., 1974, vol. I, p. 23.

caciones metafísicas, tal como se establecieron en la Edad Media. A su vez, conocer la filosofía de la Edad Media entraña el conocimiento de la filosofía árabe, como ya indicó E. Gilson:

"No se obtendrá ninguna interpretación correcta de las filosofías medievales en tanto que no se haga preceder su estudio de las filosofías árabes que refutan o en las que se inspiran. El pensamiento árabe y el pensamiento latino, a los que tendemos a aislar más o menos en la práctica, han estado en continuidad histórica y el estudio que nosotros hagamos de ellos debe tener en cuenta esta continuidad más de lo que se ha hecho hasta ahora" (394).

Nuestro estudio de las doctrinas del alma y del intelecto entre los filósofos árabes, como supuestos del problema del conocimiento, exige, aunque lo hagamos brevemente, una exposición de las doctrinas de los filósofos griegos en las que aquéllos se basaron. Por tanto, dedicaremos este capítulo a hacer un resumen de las mismas en Aristóteles, sus principales comentadores y el neoplatonismo que conocieron, como fuentes más directas de los falāsifa.

La problemática del intelecto se había planteado, de manera indirecta, en el mundo presocrático. Cuando Heráclito resolvió qué fueran las cosas mediante el Logos, y cuando Parménides afirmó que es lo mismo pensar y ser, ambos obraron en virtud de una superación del conocimiento sensible.

Heráclito partió del aparecer del despliegue físico, sabiendo que eso era mera apariencia tras la que se escondía algo. La única posibilidad de acceder a esto oculto estaba en el Logos, que hace posible conseguir el desvelamiento del ser, camino que lleva al pensar, como dice en el fragmento 112:

"El pensamiento es la más grande virtud. Y la sabiduría es decir lo desvelado y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola"

Para Heráclito, la sabiduría está compuesta por tres elementos: un decir, un desvelamiento y el lugar donde debe descubrirse lo

(394) L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique, en: Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy, ed. by E.S. BELLEFAB, New York, Green and Co., 1927, p. 596.

que debe decirse una vez descubierto. Con ello, Heráclito relacionó en un decir el pensamiento y el ser (395).

Igualmente, Parménides tuvo como punto de partida la superación de las apariencias de las cosas, aquello que ellas nos muestran pero que no responde a su auténtica realidad. Esta sólo se puede alcanzar por el camino enseñado por la diosa: el de la verdad, camino enfrentado al de la opinión, que es metafórico. Siguiendo el camino de la verdad, se descubrirá que

"es lo mismo pensar que ser" (Frag. III).

Esto quiere decir que es lo mismo lo que nos da el pensamiento que lo que nos da el ser. O, con otras palabras, la auténtica realidad de las cosas, el ser, es lo que hace encontrar el pensamiento (396).

Platón, por su parte, estableció la posibilidad de superar la tensión entre la materialidad de las cosas y la inmaterialidad del conocimiento a través del "topos hyper ouranos", en donde residen las ideas. Conocer, para él, es recordar lo existente en ese lugar suprasensible, de donde el alma del hombre viene. Sin embargo, esta solución presentó la dificultad de apartar al pensamiento de la dimensión existencial, desembocando en el idealismo, pues se consideraba que las ideas tenían una realidad extrafísica. Esta fue la tendencia que siguió el pensamiento cristiano hasta la llegada de la filosofía árabe.

Aristóteles, que vio la necesidad de descubrir el elemento que capacitaba al hombre para conocer, estableció que el alma humana dispone de distintas facultades que le permiten adquirir el conocimiento, siendo un elemento en acto, el "*νοῦς ποιητικός*", cuya naturaleza no aclaró el Estagirita, el que hace posible el conocimiento de la verdad de las cosas, aquello que las cosas son.

El problema que planteó este nuevo elemento introducido por Aristóteles, subsistió en la filosofía griega. Los árabes, al

(395) Cfr. J.A. GARCÍA-JUNCEDA: De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber occidental, Madrid, Ed. Fragua, 1975, pp. 206-208.

(396) *Ibidem*, pp. 210-214.

tomar contacto con ella, lo heredaron, aplicándolo a su problemática peculiar. Los filósofos musulmanes descubrieron que este elemento, el Intelecto Agente, podía justificar esa otra forma de conocimiento que se contraponía al conocimiento divino. Así, el Intelecto Agente podía servir de mediador entre la Divinidad y el hombre.

Nuestra exposición comienza deliberadamente con Aristóteles, porque fue la fuente primera en la que se basaron los filósofos árabes.

1.- ALMA E INTELECTO EN ARISTÓTELES.

Los problemas del alma y del intelecto están estrechamente ligados en Aristóteles. Ambas cuestiones fueron estudiadas por él en un mismo tratado, el De Anima. La razón de ello fue que el intelecto era una parte del alma.

Aristóteles tenía detrás de sí toda una tradición sobre la cuestión del alma, que partía desde la poesía homérica, en la que el alma era entendida como la fuerza que asegura la vida del hombre. La cuestión primordial que Aristóteles se planteó respecto a esta fuerza fue determinar su esencia. Al profundizar en su estudio, halló que había que distinguir en ella tres facultades, de las que la más elevada era el nous, que, por otra parte, engarzaba con el problema del conocimiento. Así, desde sus orígenes, ambos temas ofrecieron una doble vertiente de estudio: la metafísica y la psicológica.

A) Su doctrina del alma.

La concepción del alma en Aristóteles presenta, como todo su pensamiento, una evolución que va desde sus comienzos platónicos, hasta la construcción de la teoría personal que aparece en su tratado De Anima.

La evolución y el desarrollo de su psicología se nos muestra claramente si juzgamos el problema de las relaciones entre el

alma y el cuerpo. Así, se le ve evolucionar desde la concepción del alma como una sustancia simple y separada hasta considerarla como la forma sustancial del cuerpo.

En su diálogo Eudemo, una de sus primeras obras, de la que solamente quedan algunos fragmentos, Aristóteles partió de la concepción dualista de Platón, es decir, de la consideración del alma y del cuerpo como dos entidades totalmente distintas entre sí. El alma preexiste al cuerpo, pero en la realidad del hombre vive en su cuerpo como en una prisión. Por esto, es decir, por estar unida al cuerpo, lleva una vida que no es natural, que va contra su propia naturaleza, pues lo propio de ella es vivir separada del cuerpo. En tanto que unida al cuerpo, forma con él una unidad temporal, accidental y forzada. Cuando el cuerpo muere, entonces retorna a su vida real. Esto se puede deducir de un fragmento de este diálogo, conservado por Proclo:

"Para el alma, la vida fuera del cuerpo es un estado natural y debe ser asimilada a la salud, mientras que la vida en el cuerpo se opone a la naturaleza y debe asimilarse a la enfermedad. En el más allá, las almas llevan una vida que les es natural; aquí abajo, su vida es más bien contraria a la naturaleza" (397).

En sus otros diálogos de juventud, el Protréptico y el De Philosophia, Aristóteles mantuvo esta concepción del alma como sustancia separada, unida al cuerpo como castigo. Sin embargo, aparece en ellos una concepción teleológica de la naturaleza, que estuvo presente en su concepción definitiva: el alma, además de estar destinada a una vida superior, colabora con el cuerpo según un orden jerárquico en el que ella ocupa el rango superior. Apunta Aristóteles aquí una cierta interdependencia del alma y del cuerpo.

En el periodo que medió entre sus diálogos de juventud y su sistema de madurez, fase de transición en la que inició la crítica del platonismo, no dedicó ningún tratado especial al tema del alma. Pero, a partir de algunas alusiones y de breves asertos, se

(397) Cit. por F. NUYENS: L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain-Paris, J. Vrin, 1943, p. 34.

puede deducir que Aristóteles comenzó a abandonar la teoría dualista (398). Fue en esta época cuando se dedicó al estudio de la biología, hecho que influyó en la evolución de su concepción del alma. Primero, porque se dio cuenta de las analogías existentes entre el hombre y el animal, lo que le llevó a ver la necesidad de una psicología general, aplicable no sólo al hombre, sino también a todo ser vivo. Después, porque esas investigaciones le permitieron ver claramente que el alma y el cuerpo constituyen una unidad muy estrecha. Así empezó a configurarse la concepción del alma en el De partibus animalium.

Aristóteles comprendió, entonces, la necesidad del estudio del cuerpo, sus partes, sus órganos y sus funciones, para alcanzar el conocimiento de la naturaleza del alma. Por esto, como ha dicho A.M. FESTUGIÈRE (399), la psicología de Aristóteles se fundó sobre la fisiología: fue una teoría de la vida. Así la expuso en el De Anima, obra que representó el final de la evolución de su psicología y en la que nos ofreció su concepción definitiva de la naturaleza del alma: forma sustancial del cuerpo.

Esta misma concepción se encuentra, también, en algunos libros de la Política, los libros I, IV, V y VI; en los libros VII, VIII, IX y XII de la Metafísica; en una parte de los Parva Naturalia, y en el De generatione animalium, todos ellos escritos en los últimos años de su vida, lo que permite afirmar que el De Anima pertenece a los años finales de su segunda estancia en Atenas.

El De Anima es un tratado compuesto por tres libros que forma un todo coherente. Después de una introducción sobre la importancia y la dificultad propias del estudio del alma, Aristóteles hace algunas observaciones de orden metodológico, enunciando algunos problemas. Después introduce históricamente el tema, con una exposición muy larga. El libro segundo comienza con una cuádruple definición del alma, como conclusión a la crítica que había hecho a sus predecesores y como resumen de su concepción personal. Precisa lue-

(398) Ibidem, pp. 56-57.

(399) La place du "De Anima" dans le système aristotélicien d'après S. Thomas, ANIMA, 6 (1931), p. 43.

no esta concepción, añadiendo una quinta definición. Después de algunas consideraciones generales sobre el tema, inicia el estudio de las diferentes facultades del alma, ocupando en ello gran parte de los libros segundo y tercero. El tratado termina con un estudio de la conexión y de la jerarquía de las diversas facultades.

Las cinco definiciones del alma son las siguientes:

"El alma es necesariamente sustancia, en el sentido de que es la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia" (400).

"El alma es, en definitiva, una entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia" (401).

"El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado" (402).

"Es una sustancia en el sentido de forma, es decir, la quiddidad de un cuerpo de una cualidad determinada" (403).

"El alma es, en sentido primordial, aquello por lo que vivimos, percibimos y pensamos; resulta de ello que será noción y forma, y no materia y sustrato" (404).

Sin entrar en un análisis detallado de cada una de ellas, diremos que Aristóteles partió, en las cuatro primeras, del concepto de sustancia, distinguiendo los dos principios que ya había expuesto en la Física: el de actuación o forma, y el potencial o materia. Al aplicar estos dos principios a los seres vivientes, encontró en ellos lo que de por sí es indeterminado, pero que puede recibir su determinación de otra cosa; y el principio de determinación o de perfección. El primero de estos dos elementos es el cuerpo, que es la materia como posibilidad de llegar a ser viviente; el segundo, es decir, el principio de determinación por el que la ma-

(400) De Anima, II, 1, 412a 19-21.

(401) Ibidem, 412a 27-28.

(402) Ibidem, 412b 5.

(403) Ibidem, 412b 10-11.

(404) Ibidem, 2, 414a 12-14.

teria se reviste de una forma, es el alma. En consecuencia, el alma no podía ser ya una sustancia simple y separada, como la entendía en su primera etapa de pensamiento, sino una sustancia en el sentido de forma sustancial (405), es decir, la parte determinante de esa sustancia que es el ser vivo, el compuesto de materia y forma, el "synolon". El alma, por tanto, es aquello por lo que el cuerpo es un ser vivo. En cambio, en la última definición, no la considera directamente desde el punto de vista de la sustancia, sino como principio de vida, mostrando que, como causa del ser en el viviente, es la causa primera de todas las manifestaciones de la vida.

De acuerdo con esta concepción, la unión del cuerpo y del alma es sustancial, puesto que de ella, y sólo entonces, se constituye la sustancia que es el ser vivo. Alma y cuerpo, por consiguiente, se comportan como forma y materia, respectivamente. El alma, en cuanto entelequia del cuerpo, no puede existir separada de él (406).

El alma no es un género que se pueda dividir en especies, sino una forma sustancial que se manifiesta bajo tres funciones o modos, ordenados jerárquicamente. Estos tres modos son llamados facultades del alma. Como ésta es una forma unida a una materia orgánicamente adaptada, la manifestación que realiza de sí misma, tiene lugar bajo una relación de naturaleza fisiológica con el cuerpo, excepto la facultad más elevada, que es la intelectual. Las facultades del alma están relacionadas con los diversos órganos que componen el cuerpo. La facultad vegetativa es la más primitiva de todas, propia de todo ser viviente. La sensitiva sólo existe en las formas de vida animal, diversificada en dos funciones: la cognoscitiva o de percepción, y la apetitiva o de deseo, de la que nace el movimiento. Finalmente, el tercer modo, la intelección, es el propio del hombre, y no está ligado a ningún órgano determinado, pues es una facultad inmaterial, tal como es comprendida por la experiencia interna del pensamiento, y, por eso, se niega a toda experiencia física directa. Esta cualidad hace inviable toda explicación clara y precisa de su naturaleza.

(405) Cfr. Ibidem, II, 1, 412a 7-9. Metafísica, VII, 3, 1028b 33.

(406) Cfr. F. NUYES: op. cit., pp. 215-263.

La mejor manera de conocer qué es el alma es explicar estas facultades (407). Como sólo es posible conocer la naturaleza de las mismas una vez que se han estudiado sus funciones -los actos y las operaciones son, lógicamente, anteriores a las potencias (408)-, Aristóteles se aplicó a ello.

La facultad nutritiva o reproductiva es la primera de ellas, porque es aquélla por la que todos los seres vivientes tienen vida (409). Sus funciones son la reproducción y la asimilación del alimento, con el fin de preservar la vida individual y, también, la especie, puesto que es la única manera de participar de lo eterno y de lo divino (410).

La segunda facultad, que pertenece solamente a los animales, es la sensitiva, primera de las dos facultades del conocimiento. Su acto es la sensación, que consiste en una cierta alteración (411). Esta alteración reposa sobre un ser movido y sobre un padecer. Es una especie de cambio de estado, es la actualización de una potencialidad, porque la facultad sensitiva sólo existe en potencia (412). Por esto, la sensación requiere la presencia de un estímulo para entrar en acción, estímulo que es el objeto de la sensación, el sensible, y que se realiza a través de un órgano, el sentido.

Este primer proceso cognoscitivo, esta actualización, no se lleva a cabo por la acción de lo semejante sobre lo semejante, como habían afirmado Empédocles y Demócrito, sino por una acción de lo disemejante, que se torna semejante: el sensible no es semejante a la facultad; pero, una vez que ésta lo ha recibido, se vuelve semejante, en un proceso en el que recibe la forma del sensible, desprovista de su materia: el órgano sensorial es el receptáculo del sensible sin la materia (413).

Aristóteles concibió la sensación como un fenómeno paralelo al conocimiento intelectual, con la diferencia de que el objeto de la sensación es externo:

(407) De Anima, II, 3, 415a 12-13.

(408) Ibidem, 4, 415a 18-19.

(409) Ibidem, 415a 25-26.

(410) Ibidem, 415a 26-29.

(411) Ibidem, 415b 24.

(412) Ibidem, 5, 417a 1.

(413) Ibidem, III, 2, 425b 22.

"La sensación en acto corresponde al ejercicio de la ciencia, pero con esta diferencia: que para la primera los agentes productores del acto son exteriores; son, por ejemplo, lo visible y lo sonoro, así como los sensibles restantes. La razón de esta diferencia es que hay sensación de las cosas individuales, mientras que la ciencia se refiere a universales, y estos últimos, en un sentido, están en el alma misma" (414).

Después de considerar las diversas clases de sensibles y de sentidos y los sensibles propios de éstos, Aristóteles señaló la existencia de un sentido común, que no debe ser interpretado como un sentido más, sino como la naturaleza inherente a los cinco sentidos (415), cuya existencia viene dada por ciertas peculiaridades que se hallan en el funcionamiento de la facultad sensitiva, pero que parecen quedar fuera de la especialización propia de los cinco sentidos, tales como la percepción de los sensibles comunes, la de los sensibles accidentales, el hacer consciente la sensación y el distinguir los sensibles de los diversos sentidos. La importancia de este sentido común estriba en el papel unificante que realiza sobre la diversidad de los datos que aporta la facultad sensitiva. Es, en definitiva, el primer principio unificador del proceso del conocimiento.

Aristóteles trató, a continuación, la imaginación, la "phantasia". ¿Es una facultad distinta de la sensación o pertenece, por el contrario, a ella? Luego de distinguir entre la sensación y el pensamiento, Aristóteles dice:

"La imaginación, en efecto, es algo distinto a la vez de la sensación y del pensamiento, aunque no pueda existir sin la sensación y aunque, sin ella, no haya creencia" (416).

Parece, en consecuencia, que la imaginación constituye una facultad independiente. Sin embargo, en las explicaciones posteriores, Aristóteles muestra cómo es una parte de la sensación. Y, como

(414) Ibidem, II, 5, 417b 19-23.

(415) Cfr. U. ROSS: Aristóteles, trad. Diego F. PEO, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1977, p. 202.

(416) De Anima, III, 5, 427b 14-15.

tal, presenta tres funciones propias: la formación de imágenes (fantasmas), la memoria y los sueños (417). Fue definida por Aristóteles como:

"un movimiento engendrado por la sensación en acto"
(418).

Es un movimiento secundario, producido por la sensación, de tal manera que la imaginación está limitada a los seres que sienten. Bajo su influencia, éstos realizan muchas acciones. No es más que una sensación debilitada (419), resultado de la persistencia del movimiento que acompaña a la sensación, como indica L. ROBIN (420). De las tres funciones que la imaginación realiza, la principal es la de formar imágenes, con las que opera la facultad superior de conocimiento. Por ello, se puede decir que la imagen es el verdadero puente entre la sensación y el conocimiento intelectual, la ciencia.

B) La doctrina del intelecto.

La tercera de las facultades que Aristóteles atribuye al alma es el "νοῦς", el intelecto o facultad racional, propia solamente del hombre, entre todos los seres vivos. A esta facultad la define como

"la parte del alma por la que conoce y comprende"
(421).

Es aquella parte del alma por la cual ésta posee el conocimiento y la prudencia. De esta definición se entiende que el intelecto posee dos funciones, según que esté destinado al conocimiento o a la acción: intelecto teórico o intelecto práctico.

Lo que concierne al intelecto práctico es tratado por Aristóteles, brevemente, en su Ética a Nicómaco, mientras que en el De Anima y en el último capítulo del libro segundo de los Analíticos Posteriores, considera el intelecto teórico. A éste le atribuye una **doble**

(417) Cfr. L. ROBIN: op. cit., pp. 207-208.

(418) De Anima, III, 3, 429a 1-2.

(419) Cfr. Rhetorica, I, II, 1370a 29.

(420) La pensée hellénique. Des origines à Épicure, Paris, P.U.F., 2^e ed., 1967, p. 415.

(421) De Anima, III, 4, 429a 10-11 y 23.

función: la discursiva, por la que es entendido como la facultad por la que el alma piensa y cree (422), cuyo ejercicio requiere el concurso de la imaginación -pues el alma no piensa sin imágenes (423)-; y la intuitiva, o intelección propiamente dicha, la "noesis", que consiste en aprehender los principios de donde la ciencia extrae su certeza, aquellos que fundan la verdad del conocimiento discursivo: es la intelección pura de las esencias, del concepto universal.

En los Analíticos Posteriores (424), Aristóteles nos explica que los principios de certeza inmediata e infalibles, en los que se apoya toda demostración, no son conocimientos innatos, sino que su origen radica en la inducción y en los sentidos. Como la sensación está condicionada por el espacio y el tiempo, y como el concepto universal, por su estructura, escapa a estas determinaciones espacio-temporales, debe haber una facultad que sea capaz de aprehenderlo. Esta facultad es el "νοῦς", el intelecto, único que puede asir lo real, no a la manera de la sensación, en su discontinuidad fluyente, sino en su necesidad auténtica y profunda (425).

La aprehensión del concepto universal se realiza a través de la inducción. De la sensación nace la memoria; de la repetición en la memoria, la experiencia; de la experiencia, la concepción del universal. Es decir, por la persistencia de una imagen y la superposición de imágenes parecidas, que finalizan en la formación de nociones cada vez más generales, hasta llegar a los conceptos absolutamente simples (426), es como se realiza la aprehensión.

Entonces, si la intelección requiere la presencia de imágenes, podría parecer que el intelecto y la imaginación son una misma cosa, puesto que las formas sensibles son en potencia las formas inteligibles, y la imagen es una forma sensible y vehículo del con-

(422) Ibidem, 429a 23.

(423) Ibidem, 7, 431a 14-17.

(424) II, 19, 99b 26-32.

(425) Cfr. N. DE CORTE: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, J. Vrin, 1974, pp. 30-40.

(426) *Ana. Post.*, II, 19, 99b 35 - 100a 9.

cepto (427). Sin embargo, no se pueden confundir, ni tampoco la imagen con el concepto, pues éste se caracteriza por ser

"un complejo de partes necesariamente ligadas. Que esta trabazón sea percibida inmediatamente, o bien puesta en evidencia por la demostración, es siempre el pensamiento el que nos lo dará" (428).

Como en el desarrollo de sus funciones el intelecto requiere de la sensación, porque es en las formas sensibles en donde existe el objeto del intelecto (429), Aristóteles, para explicar la naturaleza de esta facultad, pone de manifiesto las analogías que presentan la sensación y la intelección. La característica fundamental de ambos procesos es la de ser en potencia; es decir, consisten en una cierta receptividad, en cierta pasividad:

"Si la intelección es análoga a la sensación, pensar consistirá o bien en padecer bajo la acción del inteligible, o bien en algún otro proceso de este género. Es preciso que... el intelecto se comporte por relación a los inteligibles de la misma manera que la facultad sensitiva a los sensibles" (430).

¿En qué consiste este padecer? No es una pasividad que prive al sujeto de algo que ya posea, sino de una pasividad por medio de la cual el sujeto se enriquece, se perfecciona. Se trata de una pasión perfeccionante (431), una pasión que no es destructiva, sino perfectiva: hace más perfecto al paciente. En este sentido hay que entender la imposibilidad que Aristóteles atribuye a esta parte del alma (432), porque ese enriquecimiento se produce al ejercerse el acto de conocimiento: el intelecto no sufre ningún daño por parte de su objeto. Aristóteles pecaría por tautología, no por contradicción, si no pasara del orden de la actividad al orden del ser (433). Es, en definitiva, una modificación que no destruye la

(427) Cfr. O. HAMÉLIN: op. cit., p. 25.

(428) L. ROBIN: op. cit., p. 414.

(429) De Anima, III, 3, 429a 5. (430) Ibidem, 4, 429a 13-14.

(431) Cfr. M. DE CORTE: op. cit., n. 42.

(432) De Anima, III, 4, 429a 15.

(433) Cfr. E. BARROFFIN: La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, Louvain-Paris, J. Vrin, 1954, p. 96.

naturaleza de la facultad, sino que la desarrolla, provocando en ella el ejercicio de una aptitud.

Esta aptitud, tanto en la sensación como en la intelección, es la capacidad de recibir las formas, sensibles o inteligibles respectivamente. Una vez que esta aptitud se ha ejercido, se produce la identificación de la facultad y de su objeto: la facultad intelectual, como la sensible, se hace semejante a su objeto cuando el inteligible, o el sensible, la han movido.

Aristóteles insiste continuamente en este carácter de potencia y receptividad. Es algo que no ha de extrañar, puesto que, como indica Nuyens (434), es uno de los datos principales que utilizó en su polémica con la teoría platónica de las ideas.

La diferencia que hay entre ambas formas de conocimiento, la sensación y la intelección, estriba en que la facultad sensitiva está siempre en dependencia de los órganos sensoriales, localizados en el cuerpo, en tanto que el intelecto puede actuar independientemente de ellos:

"La facultad sensible, en efecto, no existe independientemente del cuerpo, mientras que el intelecto está separado de él" (435).

Esto es lo que permite al intelecto adquirir esa capacidad, esa aptitud para captar todos los inteligibles: todas las cosas pueden ser representadas en él, todas pueden expresarse en él fuera de la materia.

¿Cómo aprehende el intelecto las formas inteligibles? ¿Cómo se realiza la intuición de las esencias? ¿Cómo pasa al acto el inteligible que está en potencia en las imágenes? Como solución a estos interrogantes, Aristóteles estableció la existencia de dos intelectos, uno pasivo y el otro agente:

"Puesto que en la naturaleza entera se distingue en principio algo que sirve de materia a cada género (y es lo que es en potencia todos los seres del género), y después otra cosa que es la causa y el agen-

(434) Op. cit., p. 233.

(435) De Anima, III, 4, 429b 4-5.

te, porque ella las produce a todas, situación de la que el arte por relación a su materia es un ejemplo, es necesario que, también en el alma, se encuentren estas diferencias. Y, de hecho, se distingue en ella, por una parte, el intelecto que es análogo a la materia, por el hecho de que él llega a ser todos los inteligibles, y, por otra, el intelecto, que es análogo a la causa eficiente, porque él las produce a todas, ya que es una especie de estado análogo a la luz; porque, en un cierto sentido, la luz, también, convierte a los colores en potencia en colores en acto. Y este intelecto es el que es separado, impassible y sin mezcla, siendo acto por esencia; porque siempre el agente es de una dignidad superior al paciente, y el principio a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto; al contrario, la ciencia en potencia es anterior según el tiempo en el individuo, pero, absolutamente, no es anterior ni incluso según el tiempo, y se puede decir que este intelecto ya piensa ya no piensa. Una vez que está separado, es cuando no es más que lo que es esencialmente, y esto solo es inmortal y eterno. (Nosotros no nos acordamos, sin embargo, porque él es impassible, mientras que el intelecto paciente es corruptible); y sin el intelecto agente, nada piensa" (436).

En este famoso texto, que tanta tinta ha hecho correr, Aristóteles establece que el intelecto pasivo es aquel que puede hacerse todas las cosas, y el intelecto agente es el que es capaz de producir las, es decir, aquel que hace posible que el intelecto pasivo de haga efectivamente todas las cosas, identificándose con sus formas. Entonces, para que el inteligible, la forma pura, llegue a ser el objeto de la intuición actual, no es suficiente que exista una facultad que pueda hacerse semejante a él, sino que precisa de la existencia de un agente que pueda producirlo, que actualice lo que está en potencia.

Las características del intelecto pasivo se ven claras en el texto aristotélico: es una potencia que emana del interior del alma misma, siendo claramente immanente al alma. Su misión consiste en recibir las formas. Es, por tanto, potencialidad, receptividad y pasividad. Además, es perecedero, pues no siendo nada actual, muere con el cuerpo.

El problema se ha planteado al caracterizar al intelecto agente, pues Aristóteles no es nada claro. ¿Es un elemento intrínseco al alma o exterior a ella? Si es intrínseco, ¿cómo puede ser inmortal y eterno, mientras que el resto del alma es mortal? Si es exterior a ella, ¿cuál es su auténtica naturaleza?

Muchas han sido las soluciones ofrecidas a lo largo de la historia como intento de resolver los problemas de este texto aristotélico. El Estagirita no resolvió la cuestión. Los ejemplos que le sirvieron para ilustrar la relación de este principio actualizador, como el de la luz que ilumina los colores, parecen indicar que se trataría de un elemento exterior al alma, pero que, transitoriamente, estaría ubicado en ella. Si es exterior, ¿es un elemento divino, Dios mismo, como quiso Alejandro de Arodisia; o una sustancia separada, la décima inteligencia, como lo consideraron al-Fārābī y Avicena?; o ¿es, más bien, la unidad de la razón de todos los hombres, como interpretó Averroes?

Por otra parte, hay que preguntarse, con Hamelin (437), si se trata sólo de dos intelectos, el que está en potencia que deviene, y el intelecto que hace; o si, por el contrario, son cuatro, como vieron los árabes: el intelecto en potencia, sin mezcla e impassible; el intelecto pasible, que participa del cuerpo; el intelecto que hace; y, finalmente, el intelecto que resulta de la acción de este último sobre el intelecto en potencia.

Los interrogantes que surgen sobre este famoso texto son múltiples. Lo único que sabemos respecto al intelecto agente es que es un elemento necesario para explicar, de una manera satisfactoria, el funcionamiento de la inteligencia. Aristóteles lo presenta como la causa de la inteligibilidad y, por tanto, como la causa de la verdad. Efectivamente, al compararlo con la luz, su función consiste en desvelar las formas, de la misma manera que la función de la luz consiste en desvelar los colores que debe conocer la vista. ¿No es la verdad (alētheia) el desvelamiento del ser? El intelecto agen-

te, al provocar al inteligible en cuanto inteligible, lo posibilita para ser captado y percibido por la inteligencia, de tal manera que ella se dé cuenta de qué cosa es el objeto que piensa, que diga su "verdad" en torno a esa cosa. Por esto, el intelecto agente aristotélico se inserta como una de las soluciones al problema de la verdad (433).

La teoría del intelecto agente nació en Aristóteles por la necesidad de explicar, de una manera completa, el funcionamiento de la facultad intelectual. Necesidad que era exigida porque las esencias de las cosas no subsisten de una manera actualmente inteligible, sino en el estado de potencia. Es preciso, entonces, que haya algo capaz de actualizar esas formas inteligibles que sólo existen en potencia. Es el modo de dar fundamento al intelecto agente en virtud de las estructuras metafísicas que componen lo real, las estructuras de potencia y acto:

"Aristóteles no sólo prueba la necesidad de un intelecto agente en función del conocimiento del objeto, sino también en función de un apremio metafísico resultante del análisis de la facultad superior del alma" (439).

Aristóteles tenía que establecer, como corolario a su metafísica, esas estructuras en la facultad intelectual del alma: el intelecto pasivo como potencia y el intelecto agente como acto.

2.- LAS SOLUCIONES DE LOS COMENTADORES.

Después de la muerte de Aristóteles, el Liceo conoció un periodo fecundo bajo la dirección de su sucesor, Teofrasto. Pero, poco después, el aristotelismo cayó en un letargo del que no se recuperó hasta comienzos de la era cristiana, cuando los tratados de Aristóteles volvieron a cobrar interés por la publicación que de

(433) Cf. H. GRAHAM: Interpretazioni medioevali del Nous noietivós, Prefacio y trad. Ital. Carlo GIACON, Padua, Ed. Antenore, 1966, Prefacio, n. 9.

(439) H. DE COETZ: op. cit., p. 195.

ellos hizo Andrónico de Rodas. Se inició, entonces, un periodo en la historia del aristotelismo que duró hasta comienzos de la Edad Moderna.

Los aristotélicos de los tres siglos que mediaron entre el I a.C. y la primera mitad del III d.C., entendieron el filosofar como el estudio de Aristóteles, pues creían que la verdad había sido descubierta por el Mestro y expuesta en sus obras. Luego había que intentar comprenderlo y defenderlo de las interpretaciones erróneas y de los ataques de otros filósofos. Así, se inició una floración de literatura exegética, dedicada a Aristóteles, bajo cuatro formas: las paráfrasis (nueva redacción del texto, modificando algunas palabras y frases), los resúmenes, algunos ensayos monográficos dedicados a algún capítulo o doctrina, y los comentarios propiamente dichos, en los que el autor comentaba, capítulo por capítulo o párrafo por párrafo, algunas obras, aclarando el sentido de los términos utilizados. Para realizarlos, se confrontaban unos textos con otros y se analizaban las dificultades y objeciones sobre esa doctrina en particular, criticando las interpretaciones erróneas. Con frecuencia, los comentarios solían ser notas recogidas en las explicaciones orales de algún texto.

La importancia de los primeros comentadores es capital en la historia del aristotelismo, puesto que ellos elaboraron y esbozaron los temas de la posterior especulación, hasta el punto de ser la fuente del desarrollo que adquirió el aristotelismo en los siglos siguientes (440).

A partir del siglo III, los neoplatónicos también comentaron las obras de Aristóteles, con el fin de enriquecer y completar la filosofía platónica sobre la que ellos se basaban. Tal fue el caso de Porfirio, Simplicio y Juan Filópono, entre los más conocidos.

Sólo nos interesan los comentarios al De Anima. Todos los comentadores de este tratado insistieron en la interdependencia del alma y del cuerpo, y trataron de resolver el problema del intelecto.

(440) Cfr. P. MORAUX: op. cit., pp. 39-41.

Aunque el punto de partida de esta tradición concerniente al problema del alma y del intelecto fue el discípulo de Aristóteles, Teofrasto, sin embargo, éste no tuvo una gran influencia sobre los comentaristas (441), y menos aún sobre los filósofos árabes, que apenas lo conocieron, como se puede deducir de las escasas noticias que nos dan sobre él los biógrafos árabes (442). Por ello, nos limitaremos a aquellos comentaristas cuyas obras fueron conocidas por los musulmanes y que pudieron influir sobre ellos en su concepción del intelecto.

A) Alejandro de Afrodisia.

Aunque E. Gilson afirma que el punto de partida de las especulaciones árabes y latinas sobre el intelecto fue Alejandro (443), siguiendo la hipótesis sugerida por A. NAGY (444) y aceptada por G. THÉRY (445), sin embargo, se puede asegurar, con casi absoluta certeza, que el papel jugado por el Peri Nou de Alejandro, fue muy modesto, al menos hasta Avempace y Averroes.

El primero que rechazó la influencia de Alejandro fue H. ABŪ RĪDA, en la introducción a su edición de la Risāla fī l-ʿaql de al-Kindī (446). Después de él, J. FINNEGAN, al editar el texto árabe de la obra de Alejandro (447). Se puede decir que el Peri Nou fue conocido, en mayor o menor grado, por los filósofos árabes, una vez que fue traducido por Ishāq b. Īḥṣān, a finales del siglo IX, y, después, por los latinos medievales, por la traducción de Gerardo de Cremona, realizada en el siglo XII. Así, hoy se conocen tres

(441) Cfr. E. BARTOTIN: op. cit., pp. 38 y ss.

(442) IBN AL-MADĪNĪ: op. cit., n. 252. IBN AL-QIFTĪ: op. cit., n. 106.

(443) Les sources arabo-arabes de l'augustinisme avicennais, AMOLIA, 4 (1929), p. 7.

(444) Die philosophischen Abhandlungen des Jaʿfar b. Ishāq al-Kindī, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2, 5 (1907), pp. XX-XXI.

(445) Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise, Le Saulchoir, t. 10, 1926, pp. 36-41.

(446) Op. cit., pp. 315-331 y 346-351.

(447) Texte arabe du Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise, en IBS, 33 (1936), pp. 159-162 y 174-175.

versiones de esta obra: el original griego (443), el texto árabe (449) y la versión latina (450).

¿Cuál es la doctrina que Alejandro expone en esta obra? Distingue tres intelectos, siguiendo, como él dice, a Aristóteles: el "νοῦς ὑλικός" o intelecto material; el "νοῦς καθ'ἑξιν" o intelecto en hábito; y el "νοῦς ποιητικός", o intelecto agente:

"Dijo Alejandro que, según Aristóteles, el intelecto es de tres modos; uno es el intelecto material... Pero el intelecto tiene otro grado, a saber, cuando entiende y tiene hábito para entender...; éste es el segundo intelecto. El tercero es, además de los dos citados, el que es inteligencia agente, por la cual el intelecto material llega a tener hábito" (451).

Para Alejandro, el intelecto no es, en el hombre, una actividad incorpórea, sino una pura potencialidad; es la capacidad natural de recibir los inteligibles, de identificarse con ellos, puesto que el conocimiento consiste en que el alma se haga idéntica con el inteligible. Para conocer, hay que admitir en el alma un principio que esté en potencia, que no es nada en acto, pero que pueda llegar a ser, de una manera actual, todos los inteligibles. Este principio es el intelecto material, en el que el término "material" no quiere decir que sea un sujeto dotado de una aptitud para recibir las formas, sino sólo una disposición, una aptitud (452). Materia y potencia son, de esta manera, sinónimos: el intelecto material no es otra cosa que el intelecto posible o, más exactamente, el intelecto considerado en su potencialidad pura y desnuda. Es la simple aptitud para recibir las formas, la capacidad y la preparación para acoger el influjo del intelecto agente. Como esta aptitud resulta de una cierta fusión de los elementos que componen el cuerpo -el alma es un resultado de la organización de esos elementos-, el intelecto material tiene que es-

(443) ALEXANDRI APHRODISIENSIS praeter Commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa, ed. I. BEHNS, Berlin, G. Reimer, 1897, texto en pp. 106-113.

(449) Ed. por J. FERRUGAN: op. cit., texto en pp. 181-199.

(450) Ed. por G. THÉRY: op. cit., texto en pp. 74-82.

(451) Ibidem, pp. 74-76.

(452) Cfr. O. HAMMELIN: op. cit., p. 53.

tar, entonces, unido al cuerpo y ser mortal, como éste.

Cuando ha descrito el intelecto material, Alejandro dedica algunas líneas al segundo de los intelectos, el intelecto en hábito. Para que el alma pueda llevar a cabo el acto de intelección, no le basta con disponer de una aptitud para recibir las formas, sino que precisa la recepción de una perfección que le posibilite obrar y conocer. Cuando la ha recibido, el intelecto material se hace intelecto en hábito, que es una potencia ya en acto (453). En consecuencia, debe ser un estado del mismo intelecto material, un segundo momento de éste: cuando posee el hábito de actuar y de conocer (454).

En el intelecto que más se detiene Alejandro de Afrodisia, es en el intelecto agente, que es el que hace posible la unión del intelecto y del inteligible, el que convierte al intelecto material en intelecto en hábito. Su acción se ejerce también sobre los objetos de conocimiento, las formas sensibles, a las que despoja de su materialidad y las hace inteligibles. Para ello, él mismo debe ser inteligible y estar en acto:

"Él mismo, por su propia naturaleza, es inteligible y está en acto" (455).

El intelecto agente no es una parte o facultad del alma humana, sino una actividad trascendente cuyos efectos se dejan sentir en el hombre. Es una sustancia separada de la materia, como nos dice en otro pasaje (456). Esto es un rasgo característico que siempre ha sido reconocido por cuantos han expuesto el pensamiento de Alejandro, como testimonio, por ejemplo, el autor anónimo del manuscrito de Basilea:

"La tercera opinión es propia de Alejandro, que establece que el intelecto agente es una sustancia separada siempre en acto" (457).

(455) Cfr. E. GILSON: *Les sources...*, p. 11.

(454) Cfr. texto ed. G. THIRY: *op. cit.*, p. 76.

(455) *Ibidem*, p. 76.

(456) *Ibidem*, p. 77.

(457) Texto en H. GILBERT: *op. cit.*, p. 99.

El intelecto agente de Alejandro es, claramente, un elemento extrínseco que, desde fuera (*θύραθεν*), confiere a las formas y a nuestro intelecto su inteligibilidad.

El problema de la supuesta influencia del *Peri Nou* en las filosofías árabe y latina, reside en este punto. El término griego "*θύραθεν*" fue traducido al árabe por el término "*مستاء*" (adquirido) y al latín por "adeptus". En la tradición árabe, los filósofos hablan, efectivamente, de un intelecto adquirido. ¿Es un cuarto intelecto, introducido por ellos, que habrían situado entre el intelecto agente y el habitual para establecer la unión entre ambos, como sostiene Gilson (453)? ¿O hay que admitir la tesis de ZELLER, según la cual el intelecto adquirido de los árabes y latinos habría sido el "*νοῦς ἐνίκτητος*" del texto griego de Alejandro (450)? ¿No habrá que considerar alguna otra hipótesis, a la luz de los nuevos textos editados? Volveremos sobre este problema al tratar la cuestión del intelecto en los filósofos árabes.

La forma de actuar el intelecto agente, en Alejandro, es semejante a la luz, en ejemplo que toma del mismo Aristóteles:

"De la misma manera que la luz es causa de que los colores visibles en potencia sean vistos en acto, así también, esta inteligencia hace que el intelecto material, que está en potencia, sea intelecto en acto" (460)

Alejandro le atribuye a este intelecto las mismas características que a la divinidad, es decir, es incorruptible, inmortal y eterno, con lo cual parece identificarlo con Dios mismo, pues incluso lo denomina "*ὁ θεὸς νοῦς*" (461). Se ve obligado a recurrir, abiertamente, a Dios para explicar lo que excede de la naturaleza, como ha dicho O. Hamelin (462).

La doctrina de Alejandro es una noética cuyas líneas principales están en relación al intelecto material, al intelecto en há-

(453) *Les sources...*, pp. 15 y ss.

(459) Cit. en *ibidem*, pp. 19-20.

(460) Texto en G. THÉRY: op. cit., p. 76.

(461) ALEXANDRI APHRODISIENSIS: *De anima...*, p. 112, 27.

(462) Op. cit., p. 37.

bito y al intelecto agente, que es exterior al hombre y con los rasgos propios de la divinidad. Alejandro, por otra parte, fue un gran deudor de su maestro Aristoclés, cuya doctrina sobre el intelecto resume Gilson (463), confundido por los filósofos de la Edad Media con Aristóteles, lo que contribuyó a atribuir al Estagirita una doctrina del intelecto agente cuyo responsable fue Alejandro.

B) Temistio.

Escribió una paráfrasis al De Anima (464), conocida por los árabes (465) y traducida al latín por Guillermo de Moerbeke directamente del griego (466). Su lectura nos da algunas indicaciones que sirven para esclarecer algunos puntos de la doctrina aristotélica. Esta paráfrasis hace de Temistio un intérprete útil y seguro para entender a Aristóteles, aunque carezca de profundidad su exposición del pensamiento del Estagirita, como ha dicho O. Hamelin (467).

De tendencia ecléctica, intentó conciliar el pensamiento de Platón y de Aristóteles, característica propia del neoplatonismo, al que parece que perteneció.

Partiendo de las mismas premisas aristotélicas, Temistio declara (468) que en el alma debe haber dos principios, uno potencial y otro en acto. Este último, al actuar sobre el primero, da origen a un tercer elemento que se encuentra, entonces, en hábito. Tres son, por tanto, los intelectos que distingue en el alma humana: uno en potencia, otro en hábito y el intelecto agente.

Con respecto al primero, Temistio nos dice que no es una mera actitud, como había indicado Alejandro, sino que se comporta, frente al intelecto agente, como una materia frente a una forma.

(465) Les sources..., pp. 15-19.

(464) THEMISTI: In libros Aristotelis De Anima paraphrasis, (Commentaria in Aristotelem graeca, V,3), ed. R. HEINZE, Berlin, 1899.

(465) Cfr. THEMISTI: op. cit., n. 41.

(466) THEMISTIUS: Commentaire sur le Traité De l'âme d'Aristote, trad. de Guillaume de MOERBEKE, éd. critique et étude sur l'authenticité du commentaire dans l'œuvre de St. Thomas, par G. VERBEKE, Louvain, Paris, Publ. Univ.-Ed. Nauwelaerts, 1957.

(467) Op. cit., n. 39.

(468) Cfr. THEMISTIUS: op. cit., p. 224.

El intelecto agente, al unirse al intelecto en potencia, haciéndolo pasar a acto, produce el intelecto en hábito, que, ante los otros, es como una sustancia frente a su materia y a su forma, no siendo, entonces, más que un solo intelecto (469).

Este compuesto, formado por el intelecto en potencia y el intelecto agente, es el yo, en el que la quiddidad es el intelecto agente (470). Por tanto, se puede decir que el intelecto en potencia es connatural al intelecto agente. Aunque el que está en potencia preceda en el tiempo al agente, como la potencia precede al acto, sin embargo, según su naturaleza y su perfección, el intelecto agente es el primero (471). Considerados así, en su jerarquía ontológica, ambos están unidos como la potencia y el acto, es decir, son indisociables el uno del otro. De esta manera, Temistio acentúa la immanencia del intelecto agente, que está en el mismo hombre, aunque también hace partícipe al intelecto en potencia de las mismas características que el intelecto agente: tiene una existencia eterna y separada de la materia.

Para establecer la unidad del alma y del cuerpo, Temistio introduce un cuarto intelecto, cuyo nombre aparece en Aristóteles: el intelecto pasible, al que, según Temistio, Aristóteles había llamado "intelecto común". Este intelecto es aquél por el que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, siendo precedero y mezclado con el cuerpo, sede de las pasiones, y distinto del intelecto en potencia (472). Es el intelecto que Platón describe, en el *Timeo*, con el nombre de "alma mortal" (473). Sin embargo, este intelecto no desempeña ningún papel en el proceso del conocimiento.

El intelecto agente no es, para Temistio, el conjunto de principios y de ciencias que se deducen de él, como habían dicho algunos comentadores (474). Aristóteles lo había considerado como algo divino, impassible, inmortal, eterno y separado, con una actividad que

(469) Cfr. *Ibidem*, p. 226.

(470) *Ibidem*, p. 228.

(471) *Ibidem*, p. 239.

(472) *Ibidem*, p. 236.

(473) *Ibidem*, pp. 239-240.

(474) *Ibidem*, p. 235.

coincide con su sustancia (475). Pero esto no quiere decir que se identifique con Dios, como pensaba Alejandro. Para rechazar esta interpretación, Temistio propone dos argumentos tomados de Aristóteles: primero, tanto el principio material como el principio activo se encuentran, como en toda la naturaleza, en el interior del alma humana; segundo, los calificativos aplicados al intelecto agente no tendrían sentido si se identificase con la divinidad, puesto que los motores de los cuerpos celestes son, igualmente, inmortales (476). El intelecto agente ha de ser, pues, una actividad que esté en nosotros, o, mejor aún, el constitutivo de nuestro yo, como ya hemos señalado. Temistio insiste en ello:

"el intelecto activo es o algo en nosotros o nosotros" (477).

Con esta declaración, Temistio acentúa manifiestamente la immanencia del intelecto agente, frente a la trascendencia afirmada por Alejandro. El intelecto agente, para Temistio, es aquello por lo que la especie humana es tal.

C) Simplicio.

Después de Alejandro, la interpretación más profunda y original de la teoría del intelecto fue la que hicieron los alejandrinos, como señala O. Hamelin (478), siendo Simplicio el representante mejor conocido de esta tendencia, por haberse conservado íntegramente su comentario al tratado aristotélico (479). Nos limitaremos a describir brevemente el intelecto, tal como lo entendió Simplicio, interpretación que pudo influir en los filósofos árabes.

(475) Cfr. O. HAMELIN: op. cit., pp. 40-41.

(476) THEMISTIUS: op. cit., pp. 233-234. Cfr. introducción de G. Verbeke, pp. XLI-XLII.

(477) Ibidem, p. 234.

(478) Op. cit., pp. 45-49.

(479) SIMPLICIUS: In Aristotelis De Anima libros, (Commentaria in Aristotelem graeca, XI), ed. H. HAYDICK, Berlin, 1892. Sobre la interpretación de Simplicio de la teoría del intelecto, cfr. J. BORTOYA RÁEZ: Interpretación por Simplicio de la teoría aristotélica del "Nous", en Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, 1966, pp. 75-95.

En principio, distingue un *Nous* imparticipado, que sería el intelecto del que Aristóteles habla en el libro XII de la *Metafísica*, y un *Nous* participado, que es una parte del alma, aquélla por la que conoce y piensa, según el decir del mismo Estagirita. Esta declaración está confirmada por los caracteres que emplea para definir el intelecto: el razonamiento, el juicio y la prudencia, características que pertenecen al pensamiento discursivo. Esta parte del alma, llamada también "Logos", modalidad propia de la actividad cognoscitiva humana, le sirve de medio de comunicación con los seres sensibles y con los seres inteligibles.

Para llevar a cabo esta comunicación, el intelecto es doble. En primer lugar, hay un elemento independiente y separado del contacto con las facultades sensibles, por medio del cual el alma se vuelve sobre sí y reflexiona sobre lo que hay por encima de ella: la Inteligencia; es el intelecto al que Simplicio llama "esencial". En segundo lugar, otro elemento por el que el alma sale de sí misma y se orienta hacia lo que le sigue, hacia las facultades sensibles, que le ponen en comunicación con el mundo sensible; por este segundo elemento, el alma se aparta de las realidades superiores y, según el grado de desligamiento con respecto a ellas, este elemento presenta dos grados distintos, que corresponden al intelecto en potencia y al intelecto en hábito.

Tres son los intelectos que Simplicio distingue, por tanto: el "logos" o intelecto material o en potencia; el "logos" perfeccionado en cuanto al hábito, pero no en acto; y el "logos" esencial, que es acto por su esencia, en la medida en que un "logos" pueda serlo en un alma por su unión con la Inteligencia emanada del Uno.

A través del movimiento de salida y de retorno, psicológico y metafísico a la vez, el intelecto humano se muestra como trascendente y como immanente: en cuanto que permanece unido a la Inteligencia es trascendente; en cuanto que se inclina hacia las cosas sensibles es immanente (480). De esta manera, el intelecto aristoté-

(480) Cfr. O. HAMPELIN: op. cit., p. 52.

tético es integrado en la doctrina neoplatónica de la emanación y del movimiento proódico de los seres emanados del Uno, movimiento que, a su vez, define el destino del alma.

D) Juan Filópono.

Conocido por los árabes con el nombre de Juan el Gramático, como ya dijimos, fue el primer aristotélico griego manifiestamente cristiano, cuya obra influyó sobre la formación del pensamiento filosófico árabe, como ha señalado R. Walzer en diversos lugares (431). Perteneciente a la escuela de Alejandría, de cuyas características participó, escribió un comentario al *De Anima* aristotélico, que fue traducido, en parte, al latín (432). Sin embargo, parece que este comentario no fue conocido directamente por los árabes, si se juzga por las noticias de los biógrafos, que citan casi todas las obras de Filópono pero no ésta. En cualquier caso, la influencia que ejerció fue grande (433).

Para Filópono, el alma es incorpórea, independiente de la materia, inmortal y eterna. Es así porque puede ejercer una actividad independiente del cuerpo: conocer los inteligibles, a Dios, y su propia naturaleza. Con ello, Filópono afirma, en contra de Aristóteles, la independencia del conocimiento intelectual respecto del sensible: la aprehensión de un objeto inteligible tiene lugar sin la ayuda del cuerpo, el cual representa un obstáculo para el alma, obstáculo que ésta debe salvar si quiere alcanzar el conocimiento de los objetos superiores. Entonces, si el alma es independiente de la materia y no necesita del cuerpo para ejercer su actividad, su unión con él es algo accesorio, es una especie de prueba a la que está sometida.

(431) *Greek into...*, pp. 190-196. *L'éveil...*, *passim*.

(432) IOANNIS PHILOPONIS: *In Aristotelis De Anima libros commentaria*, (Commentaria in Aristotelem graeca, XV), ed. H. HAYDUCK, Berlin, 1897. JEAN PHILOPON: *Commentaire sur le De Anima d'Aristotele*, trad. lat. de Guillaume de MOENBESSE, éd. critique avec une introduction par G. VERBEKE, Louvain-Paris, Publ. Univ.-Ed. Nauwelaerts, 1966.

(433) Sobre la posibilidad de que este comentario fuera conocido por los árabes, cfr. J. JOLIVET: *L' intellect selon Kindi*, Leiden, J. Brill, 1971, pp. 70-72.

Después de distinguir tres especies de alma, la racional, la irracional y la vegetativa, que son incorpóreas porque son indivisibles, Filópono afirma que entre ellas existe una especie de simpatía, de influencia recíproca y que, por tanto, se puede hablar de una sola alma, causa de la unidad del cuerpo. ¿Cómo se concibe esta unidad? Filópono sostiene que cuando Aristóteles dice que el alma es la primera entelequia del cuerpo, hay que entenderlo como el principio del ser y de la cohesión del compuesto, como la fuente de perfección del mismo. Entonces, la unión del alma y del cuerpo no constituye una verdadera **unión**, sino que ésta es aparente.

De las tres especies o facultades del alma, dos tienen que ver con el problema del conocimiento: la racional y la irracional, pues la tercera pertenece al nivel inferior (434).

Respecto al intelecto, Juan Filópono dice, con Aristóteles, que hay tres intelectos: el que está en acto en el momento en que opera, el que está en hábito y el que está en potencia. Además, hay que añadir otro, llamado especulativo, en el que no hay potencia bajo ningún aspecto, pues es acto sin potencia. Así pues, distingue el intelecto en potencia y otras dos formas que no están en potencia: cuando está en hábito, es decir, en el grado inferior de la actualidad, y cuando ejerce efectivamente su operación. Este último no posee las características que Aristóteles atribuye a su intelecto agente, porque las posee el otro, el intelecto especulativo, que es acto sin mezcla de potencia, el que da la ciencia al intelecto potencial. Es un intelecto siempre en acto, diferente del otro intelecto en acto, que es el que está en el hombre y cuya actualidad no excluye un cierto grado de potencia. Por esto, el intelecto especulativo no está en el hombre.

¿Cuál es la naturaleza de este intelecto siempre en acto? Expone las cuatro hipótesis que se han dado para explicarlo. De las cuatro, rechaza tres y escoge la restante, que atribuye a Plutarco, como propia. El intelecto siempre en acto no se identifica con Dios, ni es un intelecto intermedio entre Dios y el hombre, ni es algo

(434) Cfr. JEAN PHILOPON: op. cit., introd., pp. XXI-XXIV.

que está en el hombre pero que se introduce desde fuera cada vez que actualiza al intelecto en potencia. El cuarto intelecto, el especulativo, es algo que está en el hombre, pero no en uno solo, no en el individuo, sino en el género humano tomado en su conjunto, en el que siempre hay uno o varios intelectos en acto (435). En un individuo dado, la potencia precede siempre al acto; por esto, en el individuo hay un intelecto en potencia que se actualiza según dos grados. Sin embargo, en la humanidad entera lo perfecto precede siempre a lo imperfecto, como en toda la naturaleza; en este nivel, entonces, la actividad del intelecto es perpetua y, por consiguiente, el intelecto en acto se encuentra siempre en la humanidad. Se trata, en última instancia, de la transmisión de la ciencia que se produce de un hombre a otro, verdadero proceso de actualización del intelecto en potencia (436).

3.- LA SOLUCIÓN NEOPLATÓNICA.

Hemos señalado cómo una de las fuentes griegas más importantes de la filosofía árabe fue el Neoplatonismo, en especial el de la Escuela de Alejandría, cuya característica principal fue su tendencia sincrética.

El esquema fundamental de la realidad neoplatónica consistió en concebirla constituida por entidades escalonadas jerárquicamente, procedentes unas de otras. La realidad fue representada como una cadena de fuerzas que emanaban de la primera hipóstasis, el Uno. Todo lo existente ha nacido, gradualmente, de un primer principio, absolutamente simple y uno, por una especie de efusión, en virtud de la superabundancia que tiene en sí. En el Uno, principio de transcendencia, no cabe la creación, puesto que ella implicaría un cam-

(435) Cfr. M. GAMBHAR: op. cit., pp. 31-34. Texto del manuscrito, pp. 103-104.

(436) Sobre el proceso de conocimiento, cfr. JEAN PHILIPON: op. cit., introducción, pp. LVI-LXIX.

bio en su esencia. La única opción posible es la emanación, proceso que es semejante a aquel por el que la luz se difunde en torno al cuerpo luminoso. Los diversos seres que emanan del Uno, representan distintas fases de un movimiento proódico que es, necesariamente, un proceso de degradación: todo lo emanado tiende, cada vez más, a la imperfección y a la multiplicidad.

La primera emanación del Uno es el "Nous", el Intelecto universal, que es la imagen más próxima al Uno, y en el que ya existe un principio de multiplicidad, en cuanto que implica la distinción entre el sujeto que piensa y el objeto pensado. Además, contiene el mundo de las ideas.

El segundo grado de la procesión descendente es el Alma universal, que contempla, por una parte, al Intelecto del que procede y, así, se piensa; por otra parte, se contempla a sí misma y, de esta manera, se conserva; finalmente, contempla lo que hay bajo ella, lo ordena y lo gobierna.

Uno, Intelecto y Alma constituyen la tríada de hipóstasis que componen el mundo inteligible, paradigma y modelo del mundo sensible, puesto que en él está el ser verdadero (487).

El mundo sensible está compuesto por lo que hay bajo el Alma universal. Necesita para su existencia, además del concurso del Alma universal, otro principio del que deriven las imperfecciones y la multiplicidad. Es la materia, principio de nulidad, que debe ser concebida de manera negativa, es decir, como privación de realidad y de bien. Cuando el Alma del mundo entra en la materia, la vivifica y da origen al mundo sensible, del que forma parte el hombre.

El hombre es un compuesto no sustancial de alma y cuerpo. El cuerpo es su elemento material y corruptible, mientras que el alma, que procede directamente del Alma del mundo, es su elemento espiritual e inmortal (488), siendo su principio de unidad, puesto

(487) PLOTINO: *Enneadas*, ed. y trad. F. BRÉHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1928; IV, 1, 1, p. 4.

(488) Ibidem, IV, 7, 1, p. 189.

que es su esencia. Por estar unida a un cuerpo material, el alma se halla en un estado violento, porque el cuerpo representa para ella la cárcel, el estado en el cual se encuentra prisionera. En ella permanece el recuerdo de su estado anterior, cuando estaba separada formando parte del Alma del mundo. Siente, entonces, un deseo ardiente de liberarse de su prisión y retornar al Uno, que es su primer principio. Este proceso de retorno tiene lugar mediante una purificación a través de la vida contemplativa, que sólo puede realizar por las dos formas superiores del alma: la intelectual, por medio de la cual el hombre contempla el Intelecto; y la racional, con la que contempla al Alma superior. La tercera forma del alma, la sensitiva, es la que propiamente se une al cuerpo para realizar las funciones sensitivas y vegetativas (489).

Este esquema, con algunas variantes, fue seguido, de modo general, por todos los neoplatónicos. Es el mismo que aparece en la Teología de Aristóteles, obra que, como ya hemos dicho, fue la que más influyó en el desarrollo de la filosofía árabe desde sus inicios, pues consta claramente que al-Kindī no sólo la conoció sino que corrigió la traducción árabe.

Al comienzo, el autor de esta paráfrasis de las Enneadas hace una declaración de su contenido. Dice que hablará de la Divinidad; de la emanación; del mundo inteligible, en el que reina el esplendor, la nobleza y la hermosura; del Alma universal; del mundo de las esferas y lo que hay bajo la esfera de la luna; de las almas racionales descendidas al mundo de las cosas corporales; del alma noble y divina que se une a las virtudes inteligibles; y del estado de las almas animales (490). El proceso de emanación es descrito de forma idéntica a la que hace Plotino (491).

El Alma del mundo, que forma parte de las sustancias divinas, es intermediaria entre el mundo inteligible y el sensible; ella es el fin de las esencias inteligibles y el inicio de las sensibles.

(489) Cfr. E. REBIFFÉ: La philosophie de Plotin, Paris, 1931.

(490) Ed. A. BADAWI: Plotinus..., pp. 6-7; trad. esp., pp. 51-55.

(491) *Ibidem*, pp. 134-137; trad. esp., pp. 235-239.

En el tratado tercero de la Teología, el autor dice que explicará la quiddidad del alma. Después de combatir la doctrina de estoicos y epicúreos, los "corporeístas" como los llama, y la opinión de Pitágoras de que el alma es la armonía de los cuerpos, nos dice que el alma es la entelequia del cuerpo, en el sentido de agente perfeccionador del cuerpo:

"El alma no es forma perfectiva de la misma manera que la forma natural y artificial, sino que ella es perfección porque es la que perfecciona el cuerpo para que éste llegue a estar dotado de sensibilidad e inteligencia" (492).

El alma, aunque penetra en el interior de los cuerpos para perfeccionarlos, es capaz de desligarse de ellos y volver al mundo inteligible, del que procede. Es algo subsistente, que no se corrompe ni termina, y, en virtud de ella, el hombre es lo que es. Aunque el alma es indivisible por sí misma, cuando está en el cuerpo admite participación, pero sólo por accidente: son las tres facultades que el alma presenta en el hombre:

"La parte pensativa es distinta de la parte animal y su parte apetitiva es distinta de la parte irascible" (493).

Estas distintas facultades son agrupadas en dos: el alma racional y el alma animal. La primera es un intelecto deficiente, que procede por pensamiento discursivo y por deliberación. La causa de ello es que es un intelecto adquirido: "مستفاد", que, por esto mismo, es imperfecto. El sentido de la palabra "adquirido" no es el mismo que el que luego se encontrará en los filósofos árabes, puesto que aquí sólo tiene el significado de que el alma lo ha adquirido del Intelecto universal y, por eso, es más deficiente:

"La Inteligencia se difunde en el Alma sin que de ella fluya ninguna potencia del Alma. Decimos que el Alma es inteligible cuando está en la Inteligencia, pero, aunque es inteligente, su acción de en-

(492) Ibidem, pp. 54-55; trad. esp., p. 114.

(493) Ibidem, pp. 38-39; trad. esp., p. 92.

tender no es sino en virtud del pensamiento reflexivo y la consideración, porque es inteligencia adquirida" (494).

Los intelectos, según el autor de la Teología, son de tres grados: los intelectos divinos, los intelectos racionales y los intelectos no racionales:

"Algunas inteligencias están más próximas de las inteligencias primeras y, por eso, son más intensas en brillo que otras. Otras están en segundo lugar respecto a aquéllas y otras en tercer lugar, y, por eso, algunas de las inteligencias que están aquí son divinas, otras racionales y otras no racionales" (495).

Es decir, por encima de los intelectos propios de los seres vivientes, en los que se da la misma jerarquía del mundo sensible, hay unos intelectos que son llamados "divinos": son las ideas de los seres sensibles que residen en el Intelecto primero y que se identifican con él, a la vez que se distinguen, también, de él. Los inteligibles son, pues, intelectos:

"Cuando la inteligencia primera entiende una cosa determinada, ella y lo que entiende son igual, de tal manera que la inteligencia y la cosa son uno" (496).

Un dato que hay que señalar, porque lo encontraremos en el Kindt, es que la Teología contiene la expresión "intelecto segundo", que es aquel intelecto que está en el alma, contrapuesto al Intelecto primero (497).

Estas son, en resumen, las ideas de la Teología de Aristóteles, concernientes al alma y al intelecto. El alma entendida como agente perfeccionador del cuerpo, cuya residencia no está en el mundo sensible sino en el inteligible. El intelecto entendido como una

(494) *Ibidem*, p. 109; trad. esp., p. 193.

(495) *Ibidem*, p. 150; trad. esp., p. 259.

(496) *Ibidem*, pp. 150-151; trad. esp., p. 260.

(497) Cfr. J. JOLIVET: L'intellect..., pp. 13 y 77-79.

participación del Intelecto primero en los seres sensibles, en general, y en el hombre, en particular.

Los filósofos árabes recogieron todas estas ideas que acabamos de exponer y, de ellas, elaboraron su síntesis. Es lo que trataremos de ver en los próximos capítulos.

- - - - -

CAPÍTULO SÉPTIMO: LA CONCEPCIÓN DEL ALMA EN LOS PRIMEROS FALÁSIFA.
=====

La cuestión del alma devino fundamental entre los filósofos árabes por tres razones, como ya hemos indicado: por ser la parte del hombre por la que éste puede acceder al mundo de la divinidad, en cuanto que estos filósofos fueron hombres religiosos; por ser la sede del intelecto, facultad que hace posible una nueva forma de conocimiento, distinta a la aceptada por los musulmanes hasta entonces; y, finalmente, porque en la tradición filosófica a la que se integraron, la neoplatónico-aristotélica, era ya un problema muy debatido.

Por consiguiente, el estudio de la concepción que del alma ofrecieron los primeros filósofos árabes se hace necesario por la importancia que tuvo y, también, para situar el otro problema fundamental de dicha filosofía, el del intelecto. Al-Kindī, el traductor Qusṭā b. Lūqā, y al-Fārābī fueron los antecedentes más próximos de esa gran obra que tan gran influencia ejerció en la filosofía latina medieval, el Liber sextus de naturalibus, o De anima, de Avicena. Doctrinas que pasaron como originales de este filósofo, habían sido, de alguna manera, desarrolladas por sus antecesores. Una mejor comprensión de lo que la obra aviceniana representó en la filosofía medieval, sólo es posible si se tienen presentes las fuentes en las que Avicena bebió, y éstas fueron, en gran medida, musulmanas: los filósofos que le habían precedido en el quehacer filosófico.

Por otra parte, obras de al-Kindī, de Qusṭā b. Lūqā, y de al-Fārābī, referentes al alma y al intelecto, conocieron una gran

difusión en el Occidente europeo por las versiones latinas realizadas en la Escuela de Traductores de Toledo, y ejercieron, por sí mismas, una gran influencia en los pensadores cristianos. Por ello, estos primeros falāsifa son el objeto de nuestro estudio.

1.- AL-KINDĪ.

El primero de los pensadores que se caracterizaron por desarrollar el neoplatonismo musulmán fue Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī. Su enorme obra escrita, humanística y científica, fue la precursora de la posterior producción filosófica árabe. Representante más genuino del medio intelectual en el que floreció, fue el que canalizó el pensamiento árabe hacia un nuevo camino, desconocido aún por los musulmanes: el pensamiento filosófico. Su planteamiento del problema de la relación entre fe y razón, su profundización en el problema del Uno, su actitud hacia las cuestiones epistemológica y ética, lo señalan como el iniciador de la filosofía árabe.

A) Vida y obras.

Las escasas noticias que los biógrafos árabes nos dan sobre su vida, nos indican que vivió durante el esplendor de la corte 'abbāsī y el apogeo cultural de Bagdad, en plena época del movimiento de traducciones en el que participó, llamado por el califa al-Ma'mūn para formar parte del círculo de sabios que se ocupaban en traducir al árabe las obras científicas y filosóficas griegas. Su reputación como hombre de letras y su pertenencia al grupo teológico de la Mu'tazila, que, en aquellos momentos, gozaba de protección oficial, fueron la causa de que el mencionado califa se interesara por nuestro filósofo. Las informaciones dadas por los diversos biógrafos no ofrecen apenas interés para determinar con exactitud la vida de al-Kindī, pues ni siquiera nos ofrecen la fecha de su na-

cimiento ni el año de su muerte (498), que, por diversas conjeturas, suponemos que tuvieron lugar los años 180/796 el de su nacimiento, y 260/874, el de su muerte. (499).

Por esas noticias, sabemos que descendía de la famosa tribu de Kinda, la que en época preislámica había intentado la unión de diversas tribus, immortalizada por uno de los más grandes poetas de la Arabia de la Yāhiliyya, el llamado "príncipe de los poetas", Imru' -l-Qays, originario, también, de esta tribu. La importancia de la familia de nuestro filósofo ha sido subrayada por todos los biógrafos, puesto que conceden una gran importancia a su genealogía, entre cuyos antepasados se cuentan varios reyes. Otra información que nos dan es que su padre había sido gobernador de Kūfa durante los califatos de al-Mahdī y de al-Rašīd. Su familia era, por tanto, rica en cultura y estimación.

Sus primeros años de formación sucedieron en la ciudad de Baṣra, en donde un gran movimiento intelectual era realizado por los mu'tazilīs y por los gramáticos de la escuela de esta ciudad. Después se trasladó a Bagdad, en donde debió acabar su formación y entrar en contacto con la filosofía griega con diversos maestros sirios y persas. Aquí gozó del generoso patronazgo de los califas al-Ma'mūn y al-Mu'taṣim, a quien dedicó diversos escritos, siendo encargado de la educación del príncipe Aḥmad, hijo de este último califa. Bajo el califato de al-Mutawakkil, que reaccionó contra la inclinación mu'tazilī de sus antecesores, cayó en desgracia en la corte, posiblemente por las intrigas de los Banū Mūsā, los ya citados hermanos Munaḥḥim, que tuvieron reputación por tramar contra todos los que los aventajaban en conocimientos, y los cuales consiguieron apropiarse de la biblioteca de nuestro filósofo, denominada "al-Kindiyya" (500). La muerte parece que le sobrevino en la más completa soledad, retirado

(498) Cfr. IBN AL-NADīm: op. cit., pp. 255-261. ŠĀ'ID AL-ANDALUSĪ: op. cit., pp. 104-106. IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., pp. 366-378. IBN ABĪ UṢAYBĪ'Ā: op. cit., vol. I, pp. 206-214.

(499) Cfr. D. CABANELAS: A propósito de un libro sobre la filosofía de al-Kindī, en *Verdad y Vida*, 10 (1952), pp. 262-267.

(500) Cfr. IBN ABĪ UṢAYBĪ'Ā: op. cit., vol. I, p. 207.

del ambiente cortesano en el que pasó gran parte de su vida.

Su obra escrita, tanto filosófica como científica, fue muy grande, cifrándose su producción entre las casi doscientas obras que le atribuye al-Qifī y las casi trescientas que figuran en algunos manuscritos de Ibn Abī Uṣaybī'a (501). Estas obras abarcaron desde la metafísica hasta la astronomía, aunque se han conservado hasta hoy muy pocas de ellas (502). Su pensamiento se ha empezado a conocer realmente hace muy poco, gracias a la edición de diversos tratados suyos por Abū Rīda (503).

Al-Kindī fue muy conocido en la Edad Media latina por las traducciones que se hicieron de algunos opúsculos suyos (504), que continuaron la influencia del pensamiento árabe sobre el latino medieval, iniciada por Gerberto de Aurillac en el "quadrivium", y continuada por las primeras obras que se tradujeron del árabe, principalmente el *Liber de causis*, atribuido, incluso, a Gilbertus Porreta por A. BERTHAUD (505), y por la influencia de algunas ideas avicenianas, que motivaron la condenación de estas tesis en el Decreto de 1215 (506). Es, sin embargo, San Alberto Magno el que posee el mérito de haber sistematizado en el pensamiento filosófico de

-
- (501) Cfr. G. FLÜGEL: *Al-Kindī, genannt der "Philosoph der Araber"*, en *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. I, 2, (1857), pp. 1-54. A. NAGY: *Sulle opere di Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*, en *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. V, vol. IV, fasc. 3, Roma, 1895, pp. 157-170.
- (502) Cfr. lista de obras en G. ATIYEH: op. cit., pp. 148-210. N. RESCHER: *Al-Kindī. An annotated bibliography*, Pittsburg, University Press, 1964.
- (503) Ed. cit. Un resumen del contenido de esta edición puede verse en: D. CABANELLAS: op. cit., pp. 259-261; y en el artículo del mismo autor: *Nuevos documentos sobre la filosofía de al-Kindī*, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, II (1962), pp. 7-19.
- (504) Editados algunos por A. NAGY: *Die philosophischen...*, 84 páginas.
- (505) Gilbert de la Porrée, *évêque de Poitiers, et sa philosophie (1070-1154)*, Poitiers, 1892.
- (506) Cfr. R. DE VAUX: *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris, J. Vrin, 1934, pp. 45-52. M.H. VICAIRE: *Les Porretains et l'avicennisme avant 1215*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), pp. 449-482.

Occidente las obras de los filósofos griegos, árabes y judíos, en especial las de al-Kindī (507).

Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī fue considerado por los biógrafos árabes como el primer filósofo entre los árabes, habiéndole dado el nombre de "Faylasūf al-'arab" (el Filósofo de los árabes) (508), porque fue el primero que se enfrentó con la necesidad de situar la filosofía en relación con otras opciones de su entorno cultural, en especial la sabiduría coránica. El puente que estableció entre la actitud intelectual de sus contemporáneos y la rigurosa disciplina de la filosofía, fue lo que le ha merecido el nombre de "filósofo", más que las soluciones propiamente filosóficas que aportó. Se encontró ante dos corrientes de pensamiento diferentes, la que venía de Grecia y la propia del Islam, y trató de unirlos, abriendo, con ello, la puerta al despliegue de una filosofía original. Este fue su auténtico valor: pasar del pensamiento religioso, en el que se desenvolvía el Islam, al pensamiento filosófico. Su modo de pensar se movió, como ha dicho M. Allard (509) entre la razón en los límites del Corán y la razón universal.

B) Su noción de Filosofía.

El nuevo camino que al-Kindī abrió a los árabes y, junto a ello, el modo de pensar que inauguró, muestran una gran dependencia de la filosofía griega (510). Por ello, su concepción de la Filosofía tuvo que entroncar con la griega.

La Filosofía es considerada por al-Kindī como la ciencia más eminente, cuyo objeto es el conocimiento de las cosas en sus realidades, hasta el límite del poder humano, y el obrar de acuerdo con

(507) Cfr. A. CORTABARRÍA: Las obras y las doctrinas del filósofo al-Kindī en los escritos de S. Alberto Magno, en *Estudios Filosóficos*, 1 (1951-52), pp. 191-220. Al-Kindī vu par Albert le Grand, en *MIDEO*, 13 (1977), pp. 117-146.

(508) Cfr. T.J. DE BOER: Zu Kindī und seiner Schule, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 13 (1900), pp. 153-178.

(509) Comment al-Kindī a-t-il lu les philosophes grecs?, en *MUSJ*, 46, (1970), p. 465.

(510) Cfr. A. CORTABARRÍA: A partir de quelles sources étudier al-Kindī?, en *MIDEO*, 10 (1970), pp. 83-108.

la verdad, tal como vimos en la definición que de la filosofía nos da en su Fi -l-falsafa al-ülā. Esta misma definición con la que comienza su obra metafísica, es la última de las seis que nos presenta en su Risāla fi hudūd al-asyā' wa rusūmuha (Epístola sobre las definiciones de las cosas y sus descripciones), que son las siguientes:

"La filosofía. Los antiguos la han definido de varias formas:

a) Por la etimología de su nombre, que es "amor de la sabiduría", porque "filósofo" está compuesto de "filo", que es el que ama, y de "sofia", que es la sabiduría.

b) La han definido también por su acción, diciendo que la filosofía es el parecerse a las acciones de Dios Altísimo, en la medida de lo posible al hombre. Quieren que el hombre sea perfecto en cuanto a su virtud.

c) La han definido también por parte de su acción diciendo (que es) la preocupación por la muerte. La muerte, para ellos, es de dos clases: la natural, que es cuando el alma deja de utilizar el cuerpo; y la segunda, que es la mortificación de las pasiones. Tal es la muerte que se proponen, porque la mortificación de las pasiones es el camino hacia la virtud. Por esto, muchos de los más ilustres antiguos dijeron: el placer es un mal. Y esto por necesidad, pues el alma tiene dos usos, de los que uno es sensible y el otro intelectual, y lo que el hombre llama placer tiene lugar en la sensación, porque al ocuparse en los placeres sensibles se abandona el uso del intelecto.

d) La han definido también por parte de la excelencia, diciendo: es el arte de las artes y la sabiduría de las sabidurías.

e) La han definido también, diciendo: la filosofía es el conocimiento del hombre de sí mismo. Este dicho es de noble fin y de lejana profundidad. Por ejemplo, yo digo: que, puesto que las cosas son cuerpos y no cuerpos; que los no cuerpos o son sustancias o accidentes; que el hombre es cuerpo, alma y accidentes; que el alma es una sustancia y no un cuerpo; entonces, cuando se conoce (el hombre) a sí mismo, conoce el cuerpo con sus accidentes, el accidente primero y la sustancia que no es un cuerpo. Así pues, si conoce todo eso, lo conoce todo. Por esta causa, los sabios llaman al hombre "mundo pequeño".

f) En cuanto a lo que define por sí la esencia de la filosofía es que la filosofía es el conocimiento de las cosas eternas y universales, su necesidad, su quiddidad y sus causas, en la medida de lo posible al hombre" (511).

Al-Kindī, ciertamente, debió tomar estas definiciones de una lista que, según parece, circulaba entre los últimos comentadores alejandrinos de Aristóteles (512), quienes las atribuían a Pitágoras, a Platón y a Aristóteles, y que había constituido una tradición, que fue conocida por todos los falāsifa. El Filósofo de los árabes, después de haberlas recordado en esta obra, eligió la última de ellas, añadiéndole la idea de que la filosofía era, también, una práctica de la virtud; doble concepción de la filosofía: especulativa y práctica, como ya indicamos. La auténtica filosofía, en consecuencia, no consiste solamente en el conocimiento de la verdad; es, además, la realización de esa verdad en la práctica. El verdadero filósofo debe combinar la búsqueda de la sabiduría con el ejercicio de la misma. Así, tanto el conocimiento como la virtud fueron considerados por al-Kindī como actividades propias de la razón, estando fundadas en esta facultad (513).

Conocimiento y virtud, gnoseología y ética, que fundamentan una visión del mundo, fueron las preocupaciones constantes de los primeros falāsifa: conocimiento racional y conocimiento coránico; virtud racional y virtud coránica. La estructuración de estos dos planos motivó el nacimiento de la filosofía árabe, al ofrecer una concepción metafísica. ¿Cuál es la naturaleza de la facultad racional, en la que se basan estos aspectos? ¿Cuál es la naturaleza del alma humana, en la que se asienta esa facultad? ¿Qué parte del hombre le permite poner en relación las dos vías de conocimiento, de virtud, la racional y la coránica? Estos interrogantes movieron a los filósofos musulmanes a interesarse vivamente por el alma humana.

(511) Ed. ABŪ RĪDA: op. cit., vol. I, pp. 172-173. Nueva ed.: AL-KINDĪ: Cinq épîtres, ed. y trad. del CNRS, París, 1976, pp. 22-23.

(512) Cfr. A. ALTMANN - S.M. STERN: Isaac Israeli, Oxford, 1958, p.29.

(513) Sobre las relaciones entre filosofía y teología en al-Kindī, cfr. G. ATIYEH: op. cit., pp. 17-32.

C) Su concepción del alma.

Las obras que al-Kindī dedicó al estudio del alma no fueron ni numerosas ni amplias. Ibn al-Qiftī sólo cita cinco: Kitāb fī anna -l-nafs yawhar basīṭ (Libro acerca de que el alma es una sustancia simple), Kitāb fī māhiyya al-insān (Libro sobre la esencia del hombre), Kitāb fī mā li-l-nafs dikruhu wa hiya fī 'alām al-'aql qabl kawnihā fī 'alām al-hiss (Libro sobre el recuerdo del alma, pues ella está en el mundo del intelecto antes de estar en el mundo de la sensación), Kitāb iṭtimā' al-falāsifa 'alā al-rumūz (Libro de la concordancia de los filósofos sobre los signos), y, por último, el Kitāb fī 'illa al-nawm wa -l-ru'yā (Libro sobre la causa del sueño y de la visión) (514), único de los cinco que se han conservado. Además de estos cinco, escribió otros dos: la Risāla fī -l-qawl fī -l-nafs, ya citada anteriormente, y el Kalām li-l-Kindī fī -l-nafs (Discurso de al-Kindī sobre el alma), editados, junto con el último de los cinco anteriores, por Abū Rīda (515).

En su Risāla fī hudūd, al-Kindī expone una triple definición del alma, que no aparece en sus tratados específicos sobre el tema. Estas tres definiciones son:

"El alma. Es el perfeccionamiento de un cuerpo natural dotado de un órgano y susceptible de la vida. Se dice: es la perfección primera de un cuerpo natural dotado de vida en potencia. Se dice: es una sustancia intelectual que se mueve por sí misma según un número armónico" (516).

Las dos primeras definiciones son, como se ve, netamente aristotélicas, reelaboradas a partir de dos de las cinco definiciones

(514) IBN AL-QIFTĪ: op. cit., pp. 373-374.

(515) Risāla fī māhiyya al-nawm wa -l-ru'yā, ed. ABŪ RĪDA: op. cit., vol. I, pp. 293-311. Trad. lat. medieval, ed. A. NAGY: Die philosophischen..., pp. 12-27. Trad. franc.: Cinq épitres, pp. 77-85.

Risāla fī -l-qawl..., ed. cit. Trad. ital.: G. FURLANI: Una risālah di al-Kindī sull'anima, en Rivista trimest. di studi filosofici e religiosi, 3 (1922), pp. 50-63.

Kalām li-l-..., ed. ABŪ RĪDA: pp. 281-282. Trad. franc.: Cinq épitres, pp. 73-74.

(516) Ed. cit., p. 165.

del De Anima aristotélico (517). La tercera está tomada del De Placitis philosophorum, de Plutarco (518), que la atribuye a Platón. Efectivamente, ella está elaborada a partir de la célebre teoría platónica del alma del mundo del Timeo (519).

Las tres definiciones dadas aquí por al-Kindī, no responden exactamente a la concepción que tiene del alma, pues se ha limitado a transcribir la lista de las definiciones que circulaba entre los últimos alejandrinos, como ya hemos indicado.

Para encontrar su opinión personal, hemos de acudir a las obras propiamente psicológicas de al-Kindī. Aunque el subtítulo de la Risāla fī -l-qawl fī-l-nafs, reza de la siguiente manera: "un resumen del libro de Aristóteles, de Platón y de otros filósofos", sin embargo, está claro que lo que expone en ella es su doctrina personal. La concepción que plantea está más cerca de la doctrina de juventud aristotélica, la expuesta en el Eudemo o en el Protréptico, que de la correspondiente al De Anima. De hecho, un pasaje citado por al-Kindī, en el que alude a una anécdota de Aristóteles, ha sido identificado por R. Walzer como un fragmento del Eudemo (520), aunque Badawi, sin argumentar seriamente, rechaza esta identificación (521).

Al-Kindī se refiere al "libro de Aristóteles". ¿Se trata del De Anima? Por el contenido de su Epístola, hay que decir, con toda seguridad, que no. ¿Acaso no conoció la obra aristotélica? En su Risāla fī kamiyya kutub Aristū leemos:

"Respecto a sus libros psicológicos, su objetivo en el primero de ellos, el llamado (De Anima), es la explicación de la naturaleza del alma y sus (estados), la explicación de cada una de sus facultades y sus partes, sus cosas comunes y sus cosas propias, y la exposición, en detalle, de

(517) II, 1, 412a 27-28 y 412b 5.

(518) Cfr. A. ALTMANN - S.M. STERN: op. cit., p. 45, n. 1.

(519) 34b - 36b.

(520) Greek into..., pp. 38-47.

(521) Histoire..., vol. II, pp. 432-434. Es sintomática la aversión que A. Badawi muestra hacia R. Walzer, cfr. Histoire..., vol. II, pp. 456 y ss., y 492-493; La transmission..., p. 186.

la sensación y la descripción de sus clases"
(522).

Conoció, al menos, una parte del contenido del De Anima, aunque no se refiere a la restante, precisamente la que trata del intelecto. En cambio, en su Risāla fī -l-'aql hace referencia a los intelectos aristotélicos, como veremos posteriormente. Por tanto, se puede afirmar que conoció el contenido de la obra de Aristóteles.

Ahora bien, no parece que llegara a conocer ninguna de las dos versiones que hizo Ishāq b. Hunayn, primer traductor, que sabemos, del De Anima. El hijo de Hunayn b. Ishāq realizó, siendo joven, una primera traducción de forma incompleta, y, más tarde, una segunda versión, esta vez de forma completa y con traducción excelente (523). Puesto que este traductor fue unos cuarenta años más joven que al-Kindī, pues, mientras que el filósofo murió hacia el año 870 aproximadamente, Ishāq murió en el año 298/910 (524), no creemos que la primera traducción la realizara en vida de al-Kindī; o, en el caso de que la hubiera hecho, que éste llegara a conocerla inmediatamente. Además, sabemos por la noticia dada por Ibn Abī Uṣaybi'a que el Filósofo de los árabes pasó sus últimos años retirado de la vida, en soledad.

La posibilidad de que pudiera leer el tratado aristotélico en su original griego, hay que descartarla, como ha probado A. Badawi (525).

Sin embargo, al-Kindī pudo conocer algún resumen o paráfrasis de ese libro, quizá el texto que edita AL-AḤWĀNĪ (526), que es una paráfrasis del De Anima y que se atribuye a Ishāq b. Hunayn. En este caso, habría que argumentar igual que antes; es decir, si el autor hubiera sido Ishāq, al-Kindī no habría podido conocerla. Pero,

(522) Ed. cit., p. 385.

(523) Cfr. IBN AL-NADīm: op. cit., ed. El Cairo, p. 351.

(524) Cfr. IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., p. 80.

(525) La transmission..., pp. 26-32.

(526) IBN RUŠD: Taljīs kitāb al-naḥs, wa arba' rasā'il, ed. A.F. AL-AḤWĀNĪ, El Cairo, al-Maktaba al-Misriyya, 1950, 3º Apéndice, pp. 125-177.

después de examinar esta paráfrasis, R. Walzer ha concluido que, por el uso de algunos términos específicos que aparecen en ella, parece la más antigua de las conservadas en árabe, debiendo ser fechada en la época en que traducía Uṣṭāt, uno de los traductores que trabajaban para al-Kindī, o quizá antes (527). Por tanto, al-Kindī debe su conocimiento del De Anima a esta paráfrasis o a algún resumen similar.

¿Por qué, entonces, la concepción que al-Kindī tiene del alma es más neoplatónica que aristotélica? Probablemente, porque su espíritu religioso le permitía entender más fácilmente al alma como sustancia separada e inmortal que como forma sustancial del cuerpo. Ya hemos dicho que los falāsifa fueron, ante todo, hombres fieles a su religión y que, en consecuencia, creían firmemente en la inmortalidad del alma.

Al-Kindī se opone a cualquier concepción materialista del alma. Por ello, afirma claramente que el alma es una sustancia

"simple, dotada de nobleza y perfección, de gran dignidad. Su sustancia procede de la sustancia del Creador, honrado y ensalzado sea, de la misma manera que la luz del sol procede del sol (...) Esta alma está desligada de este cuerpo, separada de él, y que su sustancia es una sustancia divina y espiritual, como se ve por la nobleza de su naturaleza y por su oposición a las pasiones y a la ira que sobrevienen al cuerpo" (528).

El alma es una sustancia simple y separada, tal como la entendía Platón, a quien cita. Por su simplicidad y su carácter de separada del cuerpo, es inmortal. Con esta doctrina, al-Kindī se situaba en las coordenadas de su religión. La situación del alma en este mundo es transitoria, ya que este mundo es un puente que sirve de paso para alcanzar el otro, en el que el alma tiene su morada permanente, cerca de su Creador, y en el que lo verá intelectualmente y no de modo

(527) Greek into..., pp. 95-96.

(528) Risāla fī -l-qawl..., p. 273.

sensible, gozando de esta visión. Pero, al estar unida al cuerpo, no se encuentra en un estado puro. Para alcanzar el mundo más noble y excelso tiene que purificarse de las impurezas de este mundo. Y la purificación la consigue llevando una vida virtuosa en este mundo y permaneciendo, durante cierto tiempo, en las esferas superiores, hasta que pueda alcanzar el mundo inteligible (529).

Si el alma es una sustancia separada por su propia naturaleza, entonces la unión que hay entre ella y el cuerpo ha de ser totalmente accidental. El modo por el que se une al cuerpo es a través de sus actos:

"Dijo al-Kindī que Aristóteles afirmó que el alma es una sustancia simple, cuyas acciones se muestran a través de los cuerpos" (530).

Es una unión de acción y pasión: el alma actúa sobre el cuerpo, que, a su vez, padece la acción del alma. No puede haber entre ellos una unión sustancial porque el alma, siendo sustancia separada, pertenece al mundo inteligible al que, siempre y en todo momento, tiende a volver.

Al separarse del cuerpo, después de la muerte, retorna al mundo del intelecto, en donde le es revelado todo, conociendo cuanto hay en el universo sin que se le oculte nada:

"Se le manifestará el conocimiento de toda cosa, y todas las cosas habrán llegado a ser evidentes para ella, del mismo modo que son evidentes al Creador, loor a Él. Porque si nosotros, que estamos en este mundo impuro, vemos en él muchas cosas por la luz del sol, ¿cómo será cuando nuestras almas se hayan separado, hayan llegado a adaptarse al mundo de la eternidad y hayan comenzado a ver por la luz del Creador?" (531).

La prueba que al-Kindī proporciona para mostrar que el alma conoce todo en el mundo del intelecto, es la anécdota que cita, referida a Aristóteles, en la que éste cuenta cómo un rey griego que es-

(529) Cfr. Ibidem, pp. 277-278.

(530) Kalām li-l-Kindī..., p. 281.

(531) Risāla fī -l-qawl..., p. 276. Compárese este texto con la Teología de Aristóteles, ed. A. Badawi: Plotinus..., p. 114.

taba agonizando, al volver en sí de su agonía, narraba a los hombres que le rodeaban cuanto había visto en el otro mundo (532). En el momento en que el alma muere, alcanza el mundo del intelecto si se ha purificado, y el conocimiento de todo lo oculto, estando cerca de Dios.

Sin embargo, no todo hombre es consciente de lo que le espera después de la muerte y, por ello, descuida su alma, alejándola de su Creador, con lo que no puede conseguir el noble estado que le es propio. Al-Kindī advierte de ello, recomendando que se debe llorar en abundancia por esta razón. Finalmente, se dirige a quien olvida su destino, exhortándole a actuar conforme requiera la situación transitoria por la que atraviesa en este mundo.

El contenido de esta Epístola es claramente platónico y neoplatónico. En ella se supone la existencia de dos mundos: el inteligible, mundo de la divinidad, de la verdad, de la auténtica realidad; y el sensible, el mundo de aquí abajo, mera sombra, simple apariencia, lugar de residencia transitoria para el alma, esa sustancia divina, simple, eterna, inmortal, cuya morada verdadera es el mundo superior. Para alcanzarlo, debe librarse de todo aquello que la ata a este mundo y purificarse de su contacto con el cuerpo. La semejanza que esta concepción presenta con diversos pasajes de la Teología de Aristóteles y con un fragmento atribuido por Šahrastānī a Pitágoras (533), texto que debió ser de algún autor que combinó teorías neoplatónicas y pitagóricas, nos muestra que las fuentes de esta concepción de al-Kindī fueron estas obras neoplatónicas, así como alguna otra, no conocida aún hoy, escrita en la Escuela de Alejandría de la última época, cuya tendencia de poner de acuerdo a Platón y a Aristóteles heredó al-Kindī, tal como, a propósito del alma, intentó hacer en su pequeño Kalām fī -l-nafs, y tal como nos dice al comienzo de su Epístola del intelecto: la doctrina de Platón es, en esencia, la misma que la de su discípulo Aristóteles (534).

(532) Risāla fī -l-qawl..., p. 279. Es el texto que R. Walzer considera perteneciente al Eudemo.

(533) Op. cit., vol. II, p. 278. Texto reproducido por S.MUNK: op. cit., pp. 246-247.

(534) Risāla fī -l-ʿaql, ed. ABŪ RĪDA: op. cit., vol. I, p. 353.

Pero al-Kindī también nos ofrece una orientación aristotélica en su concepción del alma, al tratar de las facultades de la misma. Aunque en su Risāla fī -l-qawī fī -l-nafs, siguiendo a Platón, divide al alma en tres partes: la intelectual (al-quwwa al-‘aqliyya), la irascible (al-quwwa al-gaḍabiyya) y la concupiscible (al-quwwa al-ṣāhiyya), comparándolas, respectivamente, con un ángel, con un cerdo y con un perro (535); sin embargo, en su Risāla fī māhiyya al-nawm wa -l-ru’yā, en la que, de manera indirecta, también trata del alma, señala que el alma tiene tres facultades: la sensación; la facultad intermedia, que incluye la pasión, la irascibilidad, la nutrición, el desarrollo, la memoria y la imaginación; y la facultad intelectual, la más importante de todas y aquélla con la que el alma se identifica plenamente:

"Entre las facultades del alma, hay dos facultades importantes y separadas una de la otra: la sensible y la intelectual. Sus facultades intermedias entre la sensibilidad y el intelecto existen todas en el hombre" (536).

Como vemos, está ahora más cerca del Aristóteles del De Anima. La sensación es la facultad con la que el hombre percibe las imágenes de los objetos sensibles en su aspecto material, a través de los órganos sensibles, que son los sentidos. La sensación sólo permite aprehender los objetos particulares, pues no puede formar conceptos ni componer imágenes, siendo definida, en la Epístola de las definiciones, de la siguiente manera:

"La sensación. Aprehensión misma que el alma hace de las formas dotadas de materia, en su materia, por uno de los medios del sentir. Se dice: es una facultad del alma que aprehende los sensibles" (537).

La facultad de la sensación no es algo diferente del alma, sino que ella y el alma son la misma cosa, porque la facultad no está en el alma como los miembros en el cuerpo, sino que ella es el alma

(535) Ed. cit., pp. 273-274.

(536) Ed. cit., p. 294.

(537) Ed. cit., p. 167.

misma, dándose una total identificación entre el alma y el objeto sensible, como también afirmaba Aristóteles. El alma es la misma forma sensible:

"Lo que es sentido, en el alma, no es algo distinto del que siente; pues no hay allí una y otra cosa. Ella (el alma) es una esencia simple, pues aquello de ella que siente, en el momento de su sensación, no es otra cosa que lo que es sentido, porque lo que es impreso en ella es el sensible mismo, quiero decir, la forma del sensible. En ella (en el alma), la forma no es otra cosa distinta de ella" (538).

También en la Epístola sobre el intelecto, como veremos, afirma la asimilación entre el objeto de conocimiento (sensible o inteligible), la facultad que conoce y el sujeto.

De las facultades intermedias, la más importante es aquella que al-Kindī llama "facultad imaginativa" (al-quwwa al-muḡawwira) o imaginación (al-tawahhum), cuyas funciones son más semejantes a la "fantasía" de Aristóteles que aquellas que luego le atribuyeron al-Fārābī o Avicena. Su quehacer propio es posibilitar la percepción de las formas sensibles individuales, separadas de toda materia, después que el objeto que había movido a la sensación se ha retirado. Así la define:

"La imaginación (al-tawahhum). Es la fantasía (fan-ṭāsiyyā), una facultad propia del alma, que aprehende las formas sensibles en ausencia de la materia. Se dice: la fantasía es la imaginación (al-taḡayyul), que es la presencia de las formas de las cosas sensibles en ausencia de su materia" (539).

Estas mismas definiciones las expone en su Risāla fī māhiyya al-nawn wa -l-ru'yā, en donde nos dice que, entre las facultades del alma, hay una que se llama facultad imaginativa, a la que los griegos llamaban "fantasía", cuyo objeto es presentarnos las imágenes de las cosas individuales sin materia, es decir, cuando su substrato se ha alejado de nuestros sentidos (540). Así, mientras que en la sensación se

(538) Risāla fī māhiyya..., pp. 301-302.

(539) Risāla fī ḥudūd..., p. 167.

(540) Ed. cit., p. 295.

perciben los objetos sensibles en su materia misma, en la imaginación están separados de ella. Se trata de un paso adelante en el proceso de conocimiento. Además, la sensación se distingue también de la imaginación porque utiliza instrumentos secundarios, en tanto que ésta no tiene necesidad de ellos:

"La facultad sensible obtiene sus sensibles por medio de un instrumento segundo ... Y esta facultad imaginativa obtiene lo que obtiene sin instrumento segundo... Así, ni la impureza ni la corrupción no le afectan, aunque sea recibido en el viviente por el instrumento primero común al sentido y al intelecto. Esta facultad imaginativa y las otras facultades del alma, quiero decir que están en el cerebro, pues éste órgano existe para todas estas facultades del alma; en cuanto al sentido, tiene instrumentos segundos, como el ojo, el conducto auditivo, la oreja, la nariz, la lengua ..." (541).

En este precioso párrafo, además de la observación interesantísima de que las facultades del alma están localizadas en el cerebro, al-Kindī nos asegura que la imagen proporcionada por la imaginación es más pura y más limpia que la que ofrece el sentido. Por esta cualidad propia de la imaginación, esta facultad realiza un papel más activo, puesto que está más libre de los lazos de la materia: puede crear y componer nuevas formas. Función ésta que desempeña mejor durante el sueño, porque los sentidos están, entonces, desocupados; en algunos individuos, en cambio, actúa también durante la vigilia: son las personas escogidas, los Profetas, en quienes la facultad imaginativa es más fuerte que en el resto de los hombres, por medio de la cual puede llegar a conocer las verdaderas realidades. Anticipa al-Kindī una función de la imaginación que al-Fārābī desarrollaría más ampliamente, aunque, en el fondo, era una cuestión necesaria, para justificar el poder de visión sobrenatural del Profeta, en el que, como buenos musulmanes, creían.

Al ser la imaginación aquella facultad que aprehende las formas sensibles fuera de la materia, se encuentra situada en una li-

nea intermedia y fronteriza entre la sensación y el intelecto, última y superior de las facultades humanas, cuya concepción en al-Kindi estudiaremos en el próximo capítulo.

2.- QUSṬĀ B. LŪQĀ.

Para ilustrar la importancia que el tema del alma suscitó en los medios intelectuales árabes, vamos a exponer, brevemente, la concepción de la misma que tuvo el famoso traductor Qusta b. Luqa.

A) Vida y obras.

Muy poco es lo que se sabe de este autor y traductor, pues apenas esbozan unas líneas sobre su vida los biógrafos árabes, quienes se limitan a dar la lista de sus obras (542).

Natural de la ciudad siria de Baalbek, fue contemporáneo de al-Kindī. Parece que se convirtió al cristianismo siendo joven, aunque este punto no está muy claro, porque los biógrafos se limitan a decir que fue cristiano. Vivió en Bagdad, en donde participó en el movimiento de traducción de obras científicas y filosóficas al árabe. Se sabe que viajó a Bizancio (bilād al-Rūm) (543), de donde trajo consigo numerosas obras y manuscritos griegos. Otro dato que nos proporcionan los biógrafos es que murió en Armenia, a comienzos del siglo IV/X.

Su labor no sólo se limitó a las traducciones, que realizó del griego y del siríaco al árabe, lenguas en las que estaba muy versado, de obras de física, mecánica, geometría, ciencias naturales, medicina y filosofía; sino que también fue un escritor original, que sobresalió en muchas ciencias, especialmente en medicina y en filosofía, sobre las cuales escribió diversos tratados: 34 enumerados en el Fihrist, 23 por Ibn al-Qifṭī y 64 por Ibn Abī Uṣaybi'a. De ellos sólo se conocen hay una docena, cuyos manuscritos se conservan en diversas bibliotecas europeas.

(542) Cfr. IBN AL-NADĪM: op. cit., p. 295. IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., pp. 262-263. IBN ABĪ UṢAYBI'A: op. cit., vol. I, pp. 244-245.

(543) IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., p. 262.

B) Su concepción del alma.

Entre sus obras, hay una que lleva el título de Risāla fī -l-faṣl bayn al-rūḥ wa -l-nafs (Epístola sobre la diferencia entre el espíritu y el alma) (544), cuyo argumento es mitad fisiológico y mitad filosófico. Traducida al latín en el siglo XII por Juan Hispano con el título de De differentia animae et spiritus (545), tuvo una gran difusión en la Europa medieval, como lo atestigua la existencia de muchos manuscritos de esta versión. El Tractatus de anima, atribuido comúnmente a Domingo Gundisalvo, aunque el P. Alonso ha afirmado que fue obra del mismo traductor de la Epístola de Lūqā (546), está redactado, en gran parte, con fragmentos de esta Risāla del célebre traductor, conocido en los ambientes latinos por el nombre de Costabulinus.

Al comienzo de la obra, el autor indica las fuentes que le han servido para componerla: el Timeo de Platón, el De Anima de Aristóteles, y varios tratados de Galeno:

"Te he esbozado todo lo que hemos extraído del libro de Platón llamado Timeo, del libro de Aristóteles Sobre el alma, del libro de Galeno Sobre la concordancia de Hipócrates y Platón, de su libro Sobre la anatomía, y de su libro Sobre las utilidades de los órganos" (547).

Después de una pequeña introducción, la obra se divide en tres partes. En la primera trata del espíritu, entendiendo por tal la actividad sanguíneo-nerviosa en general, fundamento de las funciones vitales. En la segunda, examina el alma a través de las definiciones de Platón y de Aristóteles sobre la misma y enumera sus facultades. En

(544) Ed. G. GABRIELI: La risālah di Quṣṭā b. Lūqā "Sulla differenza tra lo spirito e l'anima", ed. y trad. ital., en Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, ser. V, vol. 19, Roma, 1910, pp. 622-655. La otra edición, la de L. CHEIKHO, que ya hemos citado anteriormente, lleva el título con el que aparece en la lista de IBN AL-QIFTI: op. cit., p. 263: Kitāb fī -l-farq...

(545) Ed. C.S. BARACH: Vorbemerkungen zu Costa ben Luca, Innsbruck, 1872. Reimp.: Frankfurt/M, Minerva, 1966.

(546) Gundisalvo y el "Tractatus de anima", en Pens., 4 (1948), p. 76.

(547) Ed. G. GABRIELI, p. 627.

fin, en la última expone la diferencia entre ambos, espíritu y alma, tanto en relación al organismo viviente cuanto en la recíproca influencia de una sobre el otro.

Comentando las definiciones dadas por Platón y Aristóteles, Qusṭā b. Lūqā nos expone su propia concepción: el alma es una sustancia incorpórea e immaterial, perfección del cuerpo humano:

"Decimos que Platón definió el alma diciendo que "el alma es una sustancia que no es cuerpo, que mueve al cuerpo". Aristóteles definió el alma (diciendo) que "el alma es la perfección de un cuerpo natural orgánico"; y, en otra distinta: "orgánico que vive en potencia". Comentaremos ahora estas dos definiciones" (548).

La definición platónica y los argumentos que alega para explicarla remonta al Fedro, al Fedón y al Timeo, obras que debió conocer a través de los resúmenes de Galeno, o por las definiciones platónicas que aparecen en el De placitis philosophorum de Plutarco, obra que, como ya hemos dicho, tradujo nuestro autor.

Respecto a las definiciones aristotélicas, podemos decir que si Qusṭā fue contemporáneo de al-Kindī, no debió conocer las versiones del De Anima hechas por Ishāq b. Hunayn, aunque sobre esto pueden existir más dudas que con respecto a al-Kindī, pues quizá Qusṭā fuera unos años más joven que el Filósofo de los árabes. G. Furlani afirma que no las conoció (549). Las dos definiciones que pone en boca de Aristóteles debió tomarlas de algún resumen de la obra aristotélica, de la lista de definiciones de la tradición neoplatónica a la que hemos aludido, o bien directamente del texto griego aristotélico, pues ya sabemos que, contrariamente a al-Kindī, Qusṭā sí conocía perfectamente el griego.

Al comentar las definiciones, muestra cómo el alma es una sustancia. Para ello, sigue un método silogístico. La primera prueba que proporciona es que el alma es susceptible de recibir en sí misma contrarios, permaneciendo su esencia una y la misma. Es un

(548) Ibidem, p. 642.

(549) Contributi alla storia..., pp. 132-133.

argumento idéntico al que aparece en el texto pseudo-aristotélico Fi
-l-nafs, que, como ya dijimos, fue atribuido por Furlani a Qusṭā b.
Lūqā. He aquí los dos textos.

El del Pseudo-Aristóteles dice así:

"Toda sustancia es susceptible de los contrarios,
siendo una sola en número y no cambiando su esen-
cia. El alma es susceptible de la piedad y de la
impietad, de la cobardía y de la audacia. Ella es
una sola en número, como el alma de Platón, y no
cambia su esencia. Entonces, el alma es una sus-
tancia" (550).

La argumentación que propone Qusṭā b. Lūqā, es la siguien-
te:

"Decimos: todo lo que es susceptible de los contra-
rios, siendo uno en número sin que cambie su esen-
cia, es una sustancia. El alma es susceptible de
las virtudes y de los vicios, siendo una en núme-
ro, como el alma de Platón, sin que su esencia cam-
bie. Entonces ella es una sustancia" (551).

Esta identidad entre ambos textos se repite en otros dos
argumentos sobre la sustancialidad del alma, lo que nos obliga a supo-
ner que Qusṭā lo tomó del texto pseudo-aristotélico, cuya traducción
de la obra de Gregorio Taumaturgo y nueva redacción debieron ser del
mismo Qusṭā, según la hipótesis de Furlani, rechazada, en parte, por
Gätje (552).

Qusṭā b. Lūqā explica después la definición de Platón,
es decir, que el alma es incorpórea y que mueve al cuerpo. Comenta,
también, las definiciones aristotélicas, insistiendo en que el alma
es perfección del cuerpo porque actúa como la forma, que hace al ser
vivo en potencia llegar a ser vivo en acto. El perfeccionamiento del
cuerpo consiste en recibir su forma, es decir, en llegar a ser anima-
do, sensible y que pueda moverse por su propia voluntad. Los argumen-
tos que Lūqā expone en su explicación, no se encuentran ni en el De

(550) Ibidem, p. 124.

(551) Ed. cit., p. 642.

(552) Op. cit., pp. 54-62.

Anima, ni en el resumen árabe de este texto que hemos mencionado. Se desconoce, por tanto, cuál ha podido ser la fuente directa de nuestro traductor, aunque es posible suponer que fuera algún escrito alejandrino, por la síntesis platónico-aristotélica que realiza.

A continuación de los argumentos sobre la naturaleza del alma, Qusṭā b. Lūqā expone, en unas cuantas líneas, las facultades que son propias del alma. Estas son tres: la facultad de crecer (al-quwwa al-nāmiyya), la facultad sensible y la facultad racional, la más superior de todas. Las tres son llamadas, metafóricamente, con el nombre de alma.

La descripción de las tres facultades la lleva a cabo, como Aristóteles, por medio de sus operaciones. Los actos propios de la facultad aumentativa, también llamada alma vegetativa, son la generación y la asimilación del alimento. Las operaciones peculiares de la facultad sensitiva son el oído, la visión, la degustación, el tacto, el olfato y la imaginación. Todos estos actos se encuentran en todos los animales, incluido el hombre. Para Qusṭā, como vemos, la imaginación forma parte de la facultad sensible. Finalmente, los actos propios de la facultad racional del alma son diversos: la reflexión, el recuerdo, el uso de la razón (al-ruḥya), el razonar (al-nuṭq), la duda, el conocimiento científico y la determinación. Son los actos que pertenecen tan sólo al hombre (553).

Expuesta su concepción del alma, el autor establece la diferencia existente entre el espíritu y el alma. Mientras que el espíritu es corporal y perecedero, el alma es incorporea e inmortal. El alma mueve al cuerpo y le confiere la vida mediante el espíritu, que desempeña la función de ser causa segunda del cuerpo viviente, siendo el alma su causa primera.

Hasta aquí la exposición de Qusṭā b. Lūqā. Se puede observar cómo se trata de una síntesis, clara y ordenada, de las doctrinas de Platón y Aristóteles, mezcladas con ideas científicas de Galeno, hecha durante el periodo inicial de la especulación árabe, lo que nos confirma el interés y la importancia del tema del alma en la filosofía árabe.

3.- AL-FĀRĀBĪ.

Si al-Kindī fue el primero entre los árabes que vió la necesidad de integrar la filosofía griega, como portadora de verdad (recuérdese el largo párrafo, que hemos citado, de su FĪ -l-falsafa al-ūlā), en el pensamiento musulmán, abriendo con ello la vía para una armonización jerarquizada de la investigación intelectual y de la fe religiosa, y planteando el problema del alma de una manera filosófica por vez primera; al-Fārābī, conocido en la literatura árabe con el nombre de "al-Mu'allim al-tānī" (el Maestro segundo), y en los textos latinos medievales como Alfarabius o Abennasar, en cambio, fue el que sistematizó la filosofía como tal en el Islam, habiendo sido considerado por los mismos musulmanes como su mayor representante:

"Al-Fārābī, el famoso sabio, es autor de tratados sobre lógica, música y otras ciencias, y el mayor de los filósofos musulmanes, sin que nadie, entre ellos, haya alcanzado su categoría científica" (554).

Al-Fārābī tuvo la desgracia, como ha dicho E. Gilson (555), de estar muy cerca, en la perspectiva histórica, de los grandes sistemas árabes que él mismo preparó, los de Averroes y Avicena. Además, muy pocas obras suyas han sido conocidas hasta hace muy poco. Ello ha motivado que haya sido considerado, aún lo continúa siendo, por muchos historiadores de la filosofía, como un filósofo de segunda fila, al que sólo citan como precursor de Avicena. Sin embargo, el estudio de las nuevas obras que se vienen publicando desde hace unos cuantos años, a raíz de los descubrimientos de numerosos manuscritos que las contienen, nos permite comprobar que nos encontramos ante un filósofo de una gran categoría y originalidad, como nos dice Ibn Jallikān en el párrafo anterior, cuyo pensamiento merece ser estudiado por sí mismo. Con ello,

(554) IBN JALLIKĀN: op. cit., ed. Ḥaydarābād, 1299/1882, vol. II, p. 499.

(555) La filosofía..., p. 326.

podremos comprender mejor la posterior filosofía árabe. No en vano el mismo Avicena reconoció su deuda con al-Fārābī al decirnos en su autobiografía (556) que no comprendió la Metafísica de Aristóteles, que había leído cuarenta veces, habiéndola aprendido de memoria, hasta que leyó una obra de al-Fārābī que trataba de los objetos de la metafísica.

A) Vida y obra.

Aunque todos los biógrafos se han ocupado de nuestro autor (557), sin embargo son pocas las noticias que nos han legado sobre su vida.

Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAṭīyah b. Ūzalag al-Fārābī nació en Fārāb, una de las ciudades turcas (558) que están al otro lado del río (la Transoxiana), según nos dice Ibn al-Qifṭī (559). De esta región era originaria su familia, aunque parece que provenían de Persia (560). Ninguna fuente nos da el año de su nacimiento. Todas las suposiciones que se han hecho, tienden a datarlo en los primeros años del último cuarto del siglo III/IX.

En todas sus biografías se dice que marchó al Irāq, estableciéndose en Bagdad, en donde estudió filosofía con Yūḥannā b. Ḥaylān, un maestro que estaba relacionado con una rama proveniente de la escuela filosófica griega de Alejandría. El relato que Ibn Abī Uṣaybiʿa pone en boca de al-Fārābī, nos da cuenta de la filiación doctrinal de este maestro del filósofo de Fārāb:

"Se trasladó, entonces, la enseñanza desde Alejandría hasta Antioquía, en donde permaneció largo tiempo, hasta que hubo un maestro con el que apren-

(556) Trad. ingl. A.J. ARBERRY: Avicenna on Theology, Londres, John Murray, 1951, pp. 9-14.

(557) IBN AL-NADīm: op. cit., p. 263. Šāʿid al-Andalusī: op. cit., pp. 107-109. IBN AL-Qifṭī: op. cit., pp. 277-280. IBN Abī Uṣaybiʿa: op. cit., vol. II, pp. 134-140. IBN Jallikān: op. cit., ed. Haydarabad, vol. II, pp. 499-503.

(558) No se debe confundir con la Turquía actual, que fue una formación posterior. Se trata de la región del Turkeistán.

(559) Op. cit., p. 277.

(560) Cfr. IBN Abī Uṣaybiʿa: op. cit., p. 134.

dieron dos hombres, que tomaron los libros. Uno de ellos era de Marw y el otro de Ḥarrān. Con el de Marw aprendieron dos hombres, Ibrāhīm al-Marwazī y Yūhannā b. Ḥaylān. Con el que era natural de Ḥarrān aprendieron Isrā'īl el Obispo y Quwayrī. Marcharon a Bagdad; Ibrāhīm se ocupó de la religión y Quwayrī se dedicó a la enseñanza. Yūhannā b. Ḥaylān se ocupó también de su religión. Ibrāhīm al-Marwazī bajó a Bagdad y se estableció en ella. De al-Marwazī aprendió Mattā b. Yūnān. [¶] Dijo Abū Naṣr al-Fārābī de sí mismo: que aprendió con Yūhannā b. Ḥaylān hasta el final del Libro de la demostración" (561).

Puesto que Yūhannā b. Ḥaylān enseñó en Bagdad durante el califato de al-Muqtadir (295/908 - 320/932), al-Fārābī debió estar, al menos, estos años en Bagdad. Aquí conoció a su contemporáneo Abū Bišr Mattā b. Yūnān (o Yūnus) (562), famoso traductor y comentador, que pertenecía al grupo de cristianos aristotélicos de Bagdad (563), cuya enseñanza fue el punto de partida del pensamiento filosófico de al-Fārābī, aunque luego siguiera su camino personal.

También en la capital del califato estudió gramática árabe con el célebre Abū Bakr al-Sarrāf, en tanto que éste aprendía lógica de al-Fārābī. Este hecho fue importante porque, en primer lugar, nos muestra cómo se preocupó por la gramática después de conocer la lógica, lo que nos hace suponer que, para él, lógica y lenguaje debían estar en íntima relación; en segundo lugar, porque, según se desprende de varias obras suyas, pensó que la gramática, tal como era elaborada por los filólogos árabes, no era un instrumento idóneo para la búsqueda de la verdad (564). Así pues, su preocupación por el lenguaje fue una constante en la reflexión filosófica de al-Fārābī.

(561) Ibidem, p. 135.

(562) Cfr. IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., p. 278.

(563) Sobre este grupo, cfr. H.V. BROWN: Avicenna and the Christian Philosophers in Bagdad, en: Islamic Philosophy and the classical tradition. Essays presented to R. Walzer, ed. by S.M. STEIN, A. HOU-RANI and V. BROWN, Oxford, Cassirer, 1972, pp. 35-48.

(564) Cfr. sus obras Kitāb al-alfāz al-musta'mala fī -l-manṭiq (Utterances employed in Logic), ed., introd. and notes by M. MAHDI, Beirut, Dar al-Machreq, 1968. Kitāb al-hurūf (Book of Letters), ed. M. MAHDI, Beirut, Dar al-Machreq, 1968. Cfr. G. VAJDA: Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité récemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī, en JA, 258 (1970), pp. 247-260.

Además de estudiar filosofía, también se dedicó a las matemáticas, medicina y música. Se cuenta, incluso, que fabricó un instrumento raro para oír con él músicas extraordinarias que conmovieran el ánimo (565).

Todos los biógrafos nos refieren que, casi al final de su vida (hacia el año 330/942), al-Fārābī marchó a Damasco, en donde fue guardián de un jardín; aunque siempre estuvo ocupado en el saber, reflexionando sobre la ciencia, considerando las opiniones de sus predecesores y comentando sus temas (566), y que entró en contacto con Sayf al-Dawla, soberano de Alepo, hombre cultivado y gran mecenas en cuya corte componían sus versos al-Mutanabbī y Abū Firās. En esta corte permaneció al-Fārābī el resto de sus días, exceptuando una breve estancia en Egipto, el año 337, en donde terminó de componer una obra (567). Después, marchó a Damasco, junto con Sayf al-Dawla, en donde

"le llegó el tiempo de su muerte, en el año 339(950)" (568).

Ninguna fuente nos indica los motivos por los que marchó a la corte de Sayf al-Dawla. A juzgar por las informaciones de los biógrafos, no debió ser por razones económicas, pues parece ser que se contentaba con lo indispensable para la vida, no preocupándose ni del alojamiento ni de alcanzar beneficios, y alimentándose con el jugo de las vísceras de los corderos y con zumos de frutas (569).

Entonces, tal vez las causas de su ida a Damasco y Alepo fueran ideológicas. Parece ser que al-Fārābī fue un simpatizante del grupo político-religioso de la Šī'a (570). De hecho, en su pensamiento

(565) Cfr. IBN ABĪ UṢAYBĪ: op. cit., p. 134.

(566) Ibidem, p. 134.

(567) Ibidem, p. 139.

(568) IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., p. 279.

(569) Cfr. IBN ABĪ UṢAYBĪ: op. cit., p. 134.

(570) Cfr. H.A.R. GIBB: Studies on..., p. 20, quien nos dice que al-Fārābī fue partidario del movimiento fāṭimī, nacido en torno a un tal 'Ubayd Allāh, que se reclamaba descendiente directo, a través de Fāṭima, del Profeta, cabeza de la dinastía que gobernó en Egipto. Este movimiento estuvo inspirado, doctrinalmente, en los ismā'īlīs. Sobre la simpatía de al-Fārābī por los Šī'īs, cfr. FAKHOURI, H.-JURR, K.: History of Arabic Philosophy, Beirut, 1957, vol. II, p. 106. Cfr. WALZER: Levi... p. 43, m. 4.

se encuentran muchos elementos *šī'īes*, especialmente en su filosofía política y su teoría de la imaginación como fuente del conocimiento profético. Algunos pasajes de sus dos obras políticas más importantes, la *Madīna al-fāḍila*, ya citada, y la *Siyāsa al-madaniyya* (571), parecen estar basados en el pensamiento político *šī'ī*. Según esto, habría que pensar que fue la controversia *sunni-šī'ī* acerca de las diferencias conceptuales entre el gobierno teocrático del Califa *sunni* y del *Imām šī'ī*, lo que pudo proporcionar el fondo teórico de la actitud filosófica de al-Fārābī. Otro elemento que nos ayuda a confirmar esta suposición, es el hecho de que en la *Enciclopedia* de los *Ijwān al-ṣafā'* (Los Hermanos de la Pureza) (572), obra de clara inspiración *ismā'īlī*, se retoman las teorías políticas del Maestro segundo, aunque atenuadas y mezcladas con doctrinas pitagóricas.

En consecuencia, se ha afirmado (573) que al-Fārābī, como resultado de la reacción ortodoxa que ocurrió en Bagdad, tuvo que abandonar esta ciudad para refugiarse en la corte de Sayf al-Dawla, que, según parece, era un príncipe *šī'ī*.

Respecto a su obra, hemos de decir que los biógrafos le atribuyen unos cien títulos, de los que sólo conocemos hoy unos cuantos. Algunos de ellos fueron traducidos al latín y al hebreo, a partir del siglo XII.

Tres grupos de obras se pueden señalar: los comentarios; un cierto número de monografías introductorias a las diversas ramas de la filosofía; y unas cuantas obras que, quizá, constituyan el núcleo de su filosofía (574). Su producción no se limitó sólo a la filosofía sino que también escribió sobre otras especialidades. Sería muy prolijo hacer una enumeración aquí de sus obras (575).

(571) Ed. Ḥaydarābād, Dā'irat al-ma'ārif, 1346/1927.

(572) F. DIETERICI: *Die Abhandlungen der Ijwān as-Ṣafā', in Auswahl zum ersten Mal aus arabischen Handschriften*, Leipzig, 1883-1886.

(573) F. NAJJAR: *Fārābī's political Philosophy and Shī'ism*, en SI, 14, (1961), p. 62.

(574) Cfr. EI, s.v. "al-Fārābī", vol. II, p. 799.

(575) Cfr. M. STEINSCHNEIDER: *Al-Fārābī, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, en *Memoires de l'Accademie Imperiale des sciences de St. Petersburg*, ser. VII, t. 13, 4, 1869. Reimp.: Amsterdam, Philo Press, 1966. N. RESCHER: *Al-Fārābī. An annotated bibliography*, Pittsburg, Univ. Press, 1962. H.A. MAHFUZ: *Mu'allafāt al-Fārābī*, Bagdad, Al-Adib Printing Press, 1395/1975.

B) Su concepción de la filosofía.

En la definición de la filosofía dada por al-Fārābī en su Risāla fī mā yanbaqī an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa, que hemos reproducido anteriormente, se distingue claramente que la filosofía consiste en una actividad especulativa, que estriba en el conocimiento del Creador, Uno e Inmutable, Causa eficiente de todas las cosas, por una parte; y en una actividad práctica, a la que debe tender todo filósofo, que radica en la imitación del Creador, por otra.

La actividad especulativa fue comunmente aceptada por todas las concepciones de la filosofía que eran conocidas hasta entonces, formando parte de las tradiciones que llegaron a al-Fārābī.

La actividad práctica asignada a la filosofía coincidía con la segunda definición dada por al-Kindī en la Risāla fī hudūd, tomada de Platón (576) y comentada por Plotino y los diversos autores del periodo alejandrino (577).

Por otra parte, el "parecerse a las acciones de Dios Altísimo" de al-Kindī, y la "imitación del Creador" de al-Fārābī, reposan en un concepto islámico. Sabemos que el ideal de todo musulmán consistía en imitar el ejemplo dado por el Profeta, en seguir la vida de Mahoma, según la recomendación coránica (578).

Así, ambas tendencias, la helenística y la musulmana, confluieron, en cuanto a la afirmación de la actividad práctica de la filosofía, en los falāsifa, condicionando su concepción de esta disciplina.

¿Cómo entendió al-Fārābī esta actividad práctica, esta "imitación del Creador"? Influido por las concepciones éticas de Aristóteles, Abū Naṣr pensó que el hombre estaba destinado a alcanzar la felicidad, concepción que también era musulmana, que se encuentra en la sociedad. Al implicar a la sociedad en el logro de la felicidad, al-

(576) Teeteto, 176 b.

(577) Cfr. A. ALTMANN - S.M. STEIN: op. cit., pp. 197-199.

(578) Corán, XXXIII, 21; ed. cit., p. 552.

Fārābī tomó una actitud filosófica que se puede calificar como fundamentalmente política, entendiendo este término en el sentido más amplio y más cercano a su etimología griega. De esta manera, sólo en su vida política puede el filósofo lograr la actividad práctica propia de la filosofía, es decir, la imitación de Dios.

En su obra Tahṣīl al-sa'āda (La adquisición de la felicidad), al-Fārābī afirma lo siguiente:

"La ciencia política es el conocimiento de aquellas cosas por medio de las cuales los habitantes del Estado alcanzan la felicidad en asociación política, cada uno en proporción a su capacidad natural" (579).

Se sabe que la aspiración última de todo hombre, explicitada ya en postulados religiosos ya en postulados filosóficos, consiste en alcanzar la felicidad, entendida como el equilibrio óptimo en el que se realizan las tensiones contradictorias del hombre: el mal, propio de su condición de "animal político", y el bien, postulado por su naturaleza de "ángel caído del cielo", como lo ha expresado M. Arkoun (580). Durante la Edad Media, la felicidad estuvo siempre referida a Dios. Todos los pensadores estaban de acuerdo en que lograr la verdad, que estaba en el conocimiento de Dios al que tienden filosofía y religión, era culminar la búsqueda de la felicidad del hombre (581). Esta misma concepción se dio también en el Islam.

La preocupación intelectual de los pensadores musulmanes durante el siglo IV/X -también lo había sido en el anterior aunque no esté explícitamente declarado-, fue definir las condiciones éticas y políticas (582) para acceder a la felicidad. Este fin tuvieron los diversos tratados que fueron escritos durante esta época por muchos autores musulmanes. También al-Fārābī se vió inmerso en esta preocupación

(579) Ed. Ḥaydarābād, Dā'irat al-ma'ārif, 1345/1926, p. 16.

(580) Essais sur..., p. 149.

(581) Cfr. E.I.J. ROSENTHAL: op. cit., pp. 31-38.

(582) Advertimos, de nuevo, que el término "política", que emplearemos frecuentemente en este apartado, está tomado en su sentido más original, es decir, como las actividades, conductas y costumbres propias de los ciudadanos, como la "politeia" griega.

y, fruto de ella, fueron sus dos tratados sobre el tema de alcanzar la felicidad: Tahsīl al-sa'āda, citado antes, y Tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda (Advertencia sobre el camino de la felicidad) (583).

En estas obras, al-Fārābī afirma que la ciencia que proporciona los requisitos para alcanzar la última perfección y la felicidad del hombre es la filosofía (584). Ahora bien, la "sa'āda" sólo puede conseguirla el hombre con la ayuda de sus semejantes, es decir, sólo si forma parte de una sociedad:

"Cada uno de los hombres tiene innato el estar necesitado, para su subsistencia y para alcanzar la más excelente de las perfecciones, de muchas cosas que no puede llevar a cabo él solo, sino que tiene necesidad de otras gentes que han de ocuparse, cada uno de ellos, de aquello que los otros necesitan. Por eso, no es posible que el hombre alcance la perfección, a causa de la cual fueron creadas sus cualidades naturales, si no es en el seno de las sociedades" (585).

Por consiguiente, la felicidad del hombre está ligada a la vida en sociedad; solamente puede conseguirla en tanto que ciudadano de un Estado. Y, puesto que nos ha dicho que la política trata del conocimiento de las cosas que conducen a este fin, filosofía y política coinciden en sus objetivos.

Como la felicidad del hombre sólo es asequible cuando éste forma parte de una sociedad, al-Fārābī trató de definir las características del Estado Ideal, de la Ciudad Virtuosa (al-madīna al-fāḡila), en la que aquélla pueda ser alcanzada de modo perfecto. Después de descartar los diversos Estados que no cumplen esas condiciones, establece que este Estado Ideal debe reunir las características exigidas para su fin: ha de ser similar al orden y a la asociación que existen en el conjunto del universo, pues

(583) Ed. Ḥaydarābād, Dā'irat al-ma'ārif, 1346/1927. Trad. latina de Domingo GUNDISALVO editada por H. SALMAN: Le "Liber exercitatio- nis ad viam felicitatis" d'Alpharabi, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 12 (1940), pp. 33-48.

(584) Tahsīl..., p. 47.

(585) Madīna..., p. 96; trad. esp., p. 189.

"todo lo que contiene el Estado y la nación tiene su contrapartida en lo que contiene el universo entero" (586).

El filósofo, en consecuencia, está obligado a adquirir el conocimiento del universo, y de Dios como creador del mismo. En segundo lugar, debe ocuparse en construir el Estado Ideal, que ha de ser semejante a ese universo que procede de Dios. Entonces, su tarea práctica que tiene que desarrollar, es imitar a Dios para fundar un Estado semejante a la creación divina. La relación del filósofo al Estado es la misma que la de Dios al universo.

Estas ideas afirmadas por al-Fārābī, ¿eran meramente teóricas, o tenían alguna intención concreta? Parece ser que, de acuerdo con sus creencias, pretendió que la filosofía tendiera a la reforma del Estado islámico, tal como éste era concebido en su época. ¿Por qué una reforma, si el régimen teocrático establecido por el Profeta, primer jefe político-religioso de la comunidad, había garantizado la felicidad en esta vida y en la futura? ¿No aseguraba la "Sharī'a", la ley religiosa y civil, el régimen ideal? Cuando Mahoma fundó el nuevo Estado, efectivamente esto era así. Pero sus sucesores, al haber usurpado el poder que no les correspondían, no eran los más idóneos para ello. Volvemos, así, al problema que estuvo en los inicios del pensamiento árabe; de aquí la importancia que, dentro de un tema estrictamente filosófico, tiene conocer los orígenes y el desarrollo de todo el pensamiento musulmán, tal como lo hemos puesto de manifiesto en la primera parte de este trabajo.

Ahora bien, requerir, como lo hace al-Fārābī, una reforma del Estado islámico, implicaba militar en la oposición. Y, como también sabemos, la oposición al poder constituido, representado por los Califas sumios, estaba personificada en la Familia del Profeta, es decir, en los *Shī'ies*. Con esto, tenemos una prueba más de la posible simpatía de al-Fārābī por este grupo político-religioso. Su pensamiento, con su

intento de reforma del Estado, parece haber sido una justificación teórica de la posición política de la Šī'a (587).

Al-Fārābī encontró los fundamentos teóricos para realizar esta justificación en la filosofía griega, especialmente en el pensamiento de Platón. El carácter político de éste fue puesto de manifiesto por al-Fārābī en su Falsafa Aflāṭūn, que es una exposición de la doctrina platónica según el orden cronológico de sus Diálogos. Aunque esta obra farabiana es una adaptación de alguna obra griega, quizá de Galeno, sin embargo, al-Fārābī asume personalmente las opiniones expresadas en ella, pues parece que se dió cuenta, según se deduce de su lectura, de la importancia que la política tiene en la búsqueda de la verdad. Según esto, definir las características de la Ciudad Virtuosa (588) tenía que consistir en planificarla según el modelo de la ciudad ideal preconizada en La República.

El filósofo-gobernante de Platón fue traspuesto al Estado Ideal islámico, y tomó la forma del Profeta, Primer Jefe, Filósofo o Imām, nombres todos ellos sinónimos (589). Este hombre no debía ser sólo un visionario divino, sino también un perfecto hombre de estado, puesto que no sólo posee el conocimiento divino (al-ʿilm al-ilāhī), sino también el conocimiento humano (al-ʿilm al-insānī), las ciencias especulativas, teniendo, además, poder de emplearlas en lo útil para el Estado. El conocimiento teórico es sabiduría imperfecta, mientras que la sabiduría perfecta es la realización de las virtudes. Por esto, la función del filósofo, profeta o jefe primero -cualquier nombre le conviene- es hacer que los ciudadanos cumplan las virtudes necesarias para alcanzar la felicidad. Para la formación de este individuo que debe regir los destinos de los ciudadanos, al-Fārābī escribió los Fuṣūl al-madanī (Aforismos del político) (590), obra en la que insistió en el papel que le cabe desempeñar al Filósofo.

(587) Cfr. F. NAJJAR: op. cit., p. 62.

(588) Cfr. J. KARAM: La "Ciudad Virtuosa" de al-Fārābī, en Ciencia Tomista, 58 (1939), pp. 95-105.

(589) Cfr. Tahgīl..., p. 43.

(590) Ed. with an english transl., introd. and notes by D.M.DUNLOP, Cambridge, Univ. Press, 1961.

Llevar a cabo la tarea propia del hombre político exigía dos métodos. En primer lugar la demostración, que sólo la puede conseguir una élite reducida, los filósofos (591), y que sólo es alcanzable a través de la lógica científica, la de Aristóteles (592); por medio de ella, se establece un método de conocimiento que ofrece plenas garantías de seguridad: el silogismo fundado sobre premisas ciertas. Y, en segundo lugar, el método de la representación imaginativa, que es el propio de los restantes hombres, por el cual pueden acceder a lo que el jefe primero exige; es un método basado, por tanto, en la religión, porque ésta consiste

"en las opiniones y hechos establecidos y determinados por las normas que ordena a todos el jefe primero" (593).

Por medio de la religión, dado ese carácter impositivo que tiene, el hombre, el vulgo, puede llegar al conocimiento de la verdad, manifestada a través de formas simbólicas, que son ofrecidas por el profeta o filósofo.

Sería una mala comprensión del pensamiento de al-Fārābī, creer que esta concepción suya de la filosofía fue un simple recurso literario tomado de Platón. Como ya hemos dicho, parece que recogió y condujo a su apogeo las ideas políticas de reforma del Estado islámico, propugnadas por el grupo *Ḥīʿī*.

La introducción de esta filosofía en la sociedad islámica planteó la cuestión de la supervivencia de la filosofía en un ambiente que le era extraño. Para acomodarse a las exigencias fundamentales de la ley religiosa, la resolución de esta cuestión debió presentarse bajo la forma de una reconciliación de la filosofía y de la religión (594). De esta antinomia, tal como se presentó en el Islam, ya hemos hablado.

Fue por ello por lo que al-Fārābī y otros *falāsifa* incluyeron en sus sistemas algunos de los problemas que se cuestionaban en

(591) AL-FĀRĀBĪ: Kitāb al-ḥurūf..., p. 133.

(592) AL-FĀRĀBĪ: Kitāb al-alfāz..., p. 109.

(593) AL-FĀRĀBĪ: Kitāb al-milla (Book of religion), ed. M. MAHDI, Beirut, Dar al-Machreq, 1968, p. 43.

(594) Cfr. L. GARDET: L'accord de la religion et de la philosophie selon al-Fārābī, en Études philosophiques et littéraires, I (1976-1977), pp. 9-22.

el Islam. Sin embargo, el fondo general del pensamiento de todos estos filósofos, es decir, su concepción de la filosofía, no escapó alas críticas violentas de los sunnites u ortodoxos, que representaban al Islam oficial. Tal fue, por ejemplo, la reacción de al-Gazālī contra los falāsifa (595). A pesar de estos ataques que sufrieron, el intento de aclimatación que los falāsifa en general, y al-Fārābī en particular, trataron de hacer con la filosofía clásica en el seno de la comunidad islámica, fue posible gracias a esa reconciliación entre filosofía y religión, concesión que ellos hicieron a la sociedad en que vivían.

La verdadera originalidad de Abū Naṣr al-Fārābī residió en el carácter eminentemente político de su filosofía. Así, los restantes aspectos de su pensamiento filosófico -la lógica, como método científico; la metafísica, como interpretación del universo; la psicología, como estudio de la naturaleza y de las facultades del hombre, que le permiten conseguir el conocimiento de la verdad y, en consecuencia, de la felicidad- están subordinados a esa concepción del hombre, inmerso en una sociedad, y a las condiciones que le posibilitan llegar a ser feliz, como se desprende de su Madīna al-fāḍila, obra que es un compendio de toda su filosofía, y en la que estos fines están claramente expuestos (596).

Al tomar la filosofía griega, las de Platón, Aristóteles y el neoplatonismo, y adaptarla a la situación de la sociedad musulmana, al-Fārābī pretendió dar respuesta a los problemas que agitaban al Imperio islámico, sobre todo el de la legitimación del poder y el de la libertad humana, que se habían planteado desde los inicios del pen-

(595) Cfr. L. STRAUSS: Maimunis. Lehre von Prophetie und ihre Quellen, en *Le monde orientale*, 28 (1934), pp. 99- 139. Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin, Schocken Verlag, 1931.

(596) La más completa obra que, hasta ahora, ha estudiado la filosofía de al-Fārābī, la de I. MADKOUR: La place..., olvida este carácter original del pensamiento de Abū Naṣr. Creemos que, a la luz de las nuevas obras conocidas hoy, se hace necesario interpretar de nuevo el pensamiento filosófico del Maestro segundo, subrayando ese carácter político de su filosofía. Ello exigiría estudiar las circunstancias de la controversia sunnī-šīcī durante el siglo III/IX y comienzos del siguiente.

samiento árabe. Esta respuesta la dió por medio de un lenguaje y de unas ideas apropiadas a una situación socio-cultural determinada. Fue la suya una intención intelectual y viva, propia de todo filósofo que viva en y para su tiempo.

C) Su concepción del alma.

Si, como acabamos de ver, la filosofía de al-Fārābī tenía como fin definir las condiciones por las que el hombre puede llegar al conocimiento de la Verdad, que es la suprema felicidad, entonces, toda su filosofía tenía como centro al hombre: era antropocéntrica.

Determinar la naturaleza del hombre era, en consecuencia, un problema filosófico fundamental en el pensamiento de al-Fārābī. El alma y el intelecto, como partes por las que el hombre puede alcanzar la felicidad, fueron los temas que atrajeron la atención del Maestro segundo.

Estos dos temas fueron tratados por Abū Naṣr al-Fārābī bajo dos aspectos: metafísica y gnoseológicamente. Es decir, en cuanto que son las partes que constituyen la naturaleza del mismo hombre -aquello por lo que éste es tal-, y en cuanto que son las partes por las que el hombre puede tener acceso al conocimiento de la Verdad y, por tanto, a la felicidad.

En su explicación metafísica y ontológica del universo, nuestro filósofo combinó la teoría de la emanación neoplatónica con la de las esferas celestes de Aristóteles. Y, a causa de esta combinación, las relaciones entre las hipóstasis plotinianas perdieron en el filósofo árabe la nitidez de su distinción y de sus relaciones. Al observarlo, da la impresión, como dice R. Arnaldez (597), de ser una combinación mal ajustada de dos visiones diferentes de la organización del mundo. Efectivamente, en la gradación ontológica que emana del Ser Primero, Causa eficiente de todo lo creado (598), el papel desempeñado por el Alma del mundo no queda suficientemente explicitado. La jerarquía ontológica es-

(597) L'Âme et le monde dans le système philosophique d'al-Fārābī, en SI, 43 (1976), p. 53.

(598) AL-FĀRĀBĪ: Madīna..., pp. 23-37; trad. esp., pp. 339-352.

tá formada por seis principios: el Ser primero, las inteligencias separadas, el Intelecto agente, el alma, la forma y la materia (599). Los tres primeros principios no son cuerpos ni están en relación con los cuerpos. Los tres últimos tampoco son cuerpos, pero están unidos a los cuerpos. El alma constituye la forma de las dos clases de cuerpo que existen: los celestes y los sublunares.

En la exposición que al-Fārābī hace de la emanación en su Madīna al-fāqila, no habla directamente del alma del mundo, mas sí encontramos una alusión a ella en los ‘Uyūn al-masā’il (Las fuentes de los problemas):

"De la inteligencia primera, en cuanto posible en la existencia y conocedora de su propia esencia, emanará, en segundo lugar, la esfera más alta y externa de los cielos, con su materia y con su forma, forma que constituirá su alma. Se pretende decir con esto que esas dos cosas (la existencia contingente y el conocimiento de su propia esencia) son causa de otras dos, esto es, de una esfera y de un alma" (600).

Cada inteligencia da origen a una esfera y a un alma. La última de ellas, que es el intelecto agente, produce la existencia de las almas sublunares y, por medio de las esferas celestes, da origen a los cuatro elementos, que, debidamente combinados, recibirán las almas vegetativas, animales y racionales (601).

La función que desempeña cada alma es la de servir de nexo de relación entre los seres emanados y la fuente de su emanación, es decir, el Ser primero. El fundamento de esta relación que establece el alma, es el deseo: el alma es principio de movimiento porque produce una tendencia hacia el conocimiento en cada ser que ella informa: conocer su causa y la Causa primera del universo. Para al-Fārābī, el alma es el motor que da a los seres del mundo un impulso dinámico. Sin ella, el universo de los intelectos sería algo inmóvil y estático (602). El

(599)

Cfr. S. MUNK: op.cit., p. 344.

(600) Ed. DIETERICI: Al-Fārābī's..., p. 59. Trad. esp.: M. ALONSO: Los "Uyūn al-masā'il" de al-Fārābī, Al-And., 24 (1959) p. 265.

(601) Ibidem, p. 59; trad. esp., p. 265.

(602) Cfr. R. ARNALDEZ: L'âme et..., p. 62.

movimiento del retorno hacia el Ser primero, queda explicado por el alma.

Este mismo movimiento que existe en el universo, se da también en el hombre. Por el alma, a través de la facultad racional, el hombre puede alcanzar el Primer Principio, la Verdad a la que aspira. Dos métodos hay para alcanzarla, como ya hemos señalado, la actividad filosófica, a través de la demostración, y la actividad religiosa, a través de los símbolos; ambas han de ser desarrolladas en una vida política y social. Veamos cómo al-Fārābī concibe el alma humana.

En la gradación de los seres que emanan del Ser primero, denominación que al-Fārābī aplica al Uno plotiniano, el último nivel está formado por aquellos que están compuestos de dos principios, la materia y la forma, y no son ni intelecto ni inteligible. El más perfecto de estos seres del mundo sublunar es el hombre, que posee una facultad propia que le permite acceder al mundo inteligible, la facultad racional:

"Entre todos los animales, el hombre fue privilegiado, en particular, con un alma no sólo dotada de potencias con las que puede actuar mediante órganos corporales, sino también por una facultad capaz de actuar sin tales órganos; esta facultad es el intelecto" (603).

La concepción de al-Fārābī acerca de la naturaleza del alma humana está basada, casi exclusivamente, en la psicología de Aristóteles. Sabemos que en su Risāla fī māhiyya al-nafs (Epístola acerca de la esencia del alma) (604) establecía que el alma existe, que es una sustancia simple, que es forma sin materia, inteligible y que tiene diversas funciones (605). Pero, al no existir la versión árabe de ella, hemos de limitarnos, para conocer su concepción de la naturaleza del alma, a lo que nos dice en otras obras.

De lo que deducimos de éstas, se desprende que el hombre está compuesto de dos principios: la materia, que corresponde al cuerpo, y la forma, que es el alma. El cuerpo está compuesto de partes,

(603) Uyūn..., p. 63; trad. esp., p. 271.

(604) Cfr. IBN ABĪ UṢAYBĪ: op. cit., vol. II, p. 140.

(605) Cfr. S. MUNK: op. cit., p. 352, n. 2.

siendo limitado por el espacio, mensurable y divisible. El alma, en cambio, está libre de toda cualidad corporal, y ha sido engendrada por el último intelecto separado, el intelecto agente, que forma parte del mundo supralunar. En consecuencia, el alma es concebida como forma sustancial del cuerpo, pues es su principio de vida. Por medio de ella, el hombre piensa, siente y vive.

El alma actúa en el cuerpo a través de unas facultades o partes, que son diversas:

"Las partes o facultades importantes que tiene el alma son cinco: la nutritiva, la sensitiva, la imaginativa (al-mutajayyila), la apetitiva y la racional" (606).

Todas ellas, excepto la propia del hombre, la racional (al-nāṭīqa), se actualizan mediante órganos, pues ninguna de ellas existe separada de la materia (607). En cambio, la facultad racional es algo enteramente separado de la materia, algo que, después de la muerte del cuerpo, continúa existiendo (608).

A pesar de la distinción de estas diversas facultades, a través de las que el alma se manifiesta, ésta ha de ser entendida como una sola entidad, que es inmortal, pues el fin al que tiende, después de la muerte del cuerpo, es un estado de felicidad o de infelicidad, según el merecimiento de cada individuo humano. Sin embargo, siendo inmortal, no ha tenido una existencia anterior a la del cuerpo, pues repugna su existencia previa, "aunque otra cosa haya dicho Platón" (609). Tampoco admite al-Fārābī la transmigración de las almas de un cuerpo a otro.

De esas cinco facultades que tiene el alma, tres presentan una función cognoscitiva:

"El conocimiento de las cosas se realiza ya por la facultad racional, ya por la imaginación, ya por los sentidos" (610).

(606) Fuṣūl..., p. 106.

(607) Uyūn..., pp. 63-64; trad. esp., p. 271.

(608) *Ibidem*, p. 64; trad. esp., p. 272.

(609) *Ibidem*, p. 64; trad. esp., p. 272.

(610) Madīna..., p. 73; trad. esp., p. 378.

Mientras que en los Fuṣūl al-madani nos dice que la facultad sensible es aquella que, por medio de cada uno de los cinco sentidos, alcanza el conocimiento en su totalidad (611), en los Uyūn nada nos dice sobre esta facultad. En la Madīna al-fāḍila (612) explica que, después de la nutritiva, aparece esta facultad en el hombre; es aquella con la que el hombre percibe los distintos objetos de los sentidos, en los que se despierta una tendencia hacia el objeto que ellos perciben. Esta tendencia es llamada "voluntad" (irāda), propia también de los animales (613). En cambio, en los Fuṣūṣ al-ḥikam (Gemas de la sabiduría) (614) expone la teoría de la sensación de una manera más clara. Distingue entre la sensación interna y la externa, siendo ésta la que tiene lugar mediante los sentidos externos, en tanto que la interna es la que se desarrolla en el sentido común, en la facultad "formadora", en la estimativa, en la cogitativa y en la memoria. La diferencia entre la sensación y la intelección reside en que el sentido ejerce su actividad en lo que pertenece al mundo de la creación, mientras que el intelecto opera con las cosas que se refieren al mundo inteligible (615).

Una facultad que adquiere un rango cognoscitivo especial en al-Fārābī, es la facultad imaginativa (القوة المتخيّلة). Siguiendo la tradición aristotélica, el Maestro segundo le asignó a esta

(611) Fuṣūl..., p. 107.

(612) P. 70; trad. esp., p. 375.

(613) *Ibidem*, p. 85; trad. esp., p. 181.

(614) Ed. en F. DIETERICI: Al-Fārābī's..., pp. 66-83. Trad. esp.: M. ALONSO ALONSO: El "Kitāb fuṣūṣ al-ḥikam" de al-Fārābī, en Al-And., 25 (1960), pp. 1-40. Cfr. M. HORTEN: Das Buch der Ringsteine Farabi's (+ 950) mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani (um 1485), en Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band V, H. 3, Münster, 1906. La paternidad de al-Fārābī respecto de esta obra ha sido puesta en duda; cfr. K. GEORR: Farābī, est-il l'auteur de Fuṣūṣ al-ḥikam?, en REI, 15 (1941-1946), pp. 31-39. Posteriormente ha sido atribuida a Avicena, cfr. S. PINES: Ibn Sīnā et l'auteur de la Risālat al-fuṣūṣ fi l-ḥikma: quelques données du problème, en REI, 1951, pp. 121-124. Que este tratado sea o no de al-Fārābī, no tiene mucha transcendencia, pues muchos pasajes del mismo coinciden con el pensamiento de nuestro filósofo, cfr.: R. ARNALDEZ: L'âme..., p. 54.

(615) Fuṣūṣ..., pp. 73-74; trad. esp., pp. 27-31.

facultad dos funciones: conservar las formas sensibles en ausencia de los sentidos, y componerlas y dividir las unas con otras, según diferentes composiciones y divisiones, verdaderas unas y falsas otras:

"La imaginativa es la que conserva las impresiones de los sensibles, después que ha desaparecido el ejercicio de los sentidos sobre ellos. Combina algunas con otras, según varias combinaciones, y separa algunas de otras, según muchas y diversas separaciones, algunas verdaderas y otras falsas. Esto (sucede) durante la vigilia y durante el sueño juntamente. Esta y la nutritiva actúan durante el sueño, de modo diferente al resto de las facultades" (616).

Según estas dos funciones, la imaginación es una facultad intermedia entre los sentidos y la razón, tributaria de los primeros y proveedora de la segunda, pues a ésta le proporciona el material recibido de la sensación:

"La facultad imaginativa es intermediaria entre la sensible y la racional. Cuando los auxiliares de los sentidos sienten en acto y ejecutan su acción, la facultad imaginativa es pasiva sobre ellos, ocupándose de los sensibles que los sentidos le presentan, y los graba en ella. Ella también se ocupa en servir a la facultad racional" (617).

Pero, además de estas dos funciones, en la más pura línea aristotélica, la imaginación tiene una tercera función, una actividad propia suya, la más importante y aquella en la que radica su aspecto cognoscitivo. Esta actividad no depende del material proporcionado por los sentidos y conservado en la memoria, ni consiste tampoco en la combinación o separación de las formas sensibles. Esta actividad juega un papel muy importante en el sueño, y, en algunos casos, también en la vigilia:

"Junto con la conservación de las impresiones de los sensibles y la combinación de algunas de ellas con otras, tiene una tercera acción: la imitación" (618).

(616) Fuṣūl..., p. 107. Cfr. Madīna..., pp. 70 y 71-72; trad. esp. pp. 376 y 377.

(617) Madīna..., p. 88; trad. esp. p. 183.

(618) *Ibidem*, p. 88; trad. esp., p. 183.

Esta nueva función de la imaginación, la imitación (*al-muhākā*), consiste en un acercamiento a la verdad metafísica a través de las imágenes, actividad en la que esa verdad se manifiesta bajo la forma de símbolos. La imitación es un conocimiento imperfecto que la imaginación tiene de los inteligibles.

La facultad imaginativa no puede recibir los inteligibles tal como los recibe el intelecto. Entonces, a partir de las formas sensibles, se representa una imagen que hace las veces del objeto inteligible mismo. De esta manera, esta facultad "imita" o se representa aquellos objetos que están en el límite de la perfección, tales como los seres inmateriales o la Causa Primera, imitándolos mediante los sensibles más excelentes o perfectos (619).

Para llevar a cabo esta actividad, la imaginación requiere el concurso del intelecto agente, que actualiza la potencialidad de esa facultad:

"Del intelecto agente fluye algo a la facultad imaginativa; entonces, el intelecto agente realiza en la facultad imaginativa una cierta acción, dándole unas veces los inteligibles, cuya condición es realizarse en la facultad racional especulativa, y otras veces los particulares sensibles, cuya condición es realizarse en la racional práctica. Así, (la facultad imaginativa) recibe los inteligibles por medio de los sensibles que ella combinó y que imitó; y recibe los particulares, unas veces porque los imagina como son, y otras porque los imita a través de otros sensibles" (620).

La actualización que el intelecto agente lleva a cabo en la imaginación, la realiza durante el sueño; sin embargo, en algunos individuos también se realiza durante la vigilia. Estos individuos son los Profetas, cuya imaginación es particularmente poderosa, siendo la facultad por la que ellos conocen las revelaciones que vienen de Dios. A través de ella, el Profeta traduce la verdad abstracta en símbolos capaces de ser comprendidos por la mayoría de las gentes, a las que no es posible un acercamiento filosófico a esa verdad. Tales hombres son

(619) Ibidem, p. 91; trad. esp., p. 186. Cfr. R. WALZER: Greek..., pp. 211-214.

(620) Madīna..., p. 92; trad. esp., p. 186.

los que alcanzan el rango más elevado de la humanidad, puesto que tienen una facultad intelectual y una facultad imaginativa muy poderosas:

"Por lo que emana de él (del intelecto agente) a su intelecto pasivo, será un sabio, un inteligente y un filósofo de manera perfecta; y por lo que se desborda desde él a su facultad imaginativa, será un profeta que avisará de lo que ha de suceder y que informará de lo particular que existe ahora, con un ser en el que entiende lo divino. Este hombre está en el estadio más elevado de la felicidad. Su alma será perfecta" (621).

Un hombre que posee estas características, es el más indicado para gobernar la Ciudad Virtuosa, pues con su sabiduría lleva a los restantes hombres a alcanzar la felicidad última. Por esto, el Profeta es el Filósofo-gobernante, el Imām, el Primer Jefe del Estado ideal.

Esta teoría de la imaginación muestra claramente la influencia del pensamiento *Ḥikmī* en al-Fārābī, grupo para el que, como ya vimos, la teoría de la imaginación pretendía hacer válido el conocimiento imaginativo que da lugar a la Profecía.

La función imitativa de la facultad imaginativa, que justifica la teoría de la profecía y, en definitiva, la reforma del Estado islámico, fue, quizá, un recurso de al-Fārābī para refutar las ideas de aquellos que, como Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, filósofo y médico que murió pocos años antes que nuestro filósofo, negaban todo el valor al conocimiento revelado. Contra este pensador escribió el Maestro segundo una refutación, hoy perdida, titulada Kitāb al-radd ‘alā al-Rāzī fī -l-‘ilm al-ilāhī (Libro de la refutación de al-Rāzī acerca de la Ciencia divina [Metafísica]) (622).

Con esta teoría se trataba, en última instancia, de justificar racionalmente un hecho de tan enorme trascendencia como fue la revelación del Profeta Mahoma, y la transmisión de sus conocimientos a sus sucesores directos, los descendientes de ‘Alī.

(621) Ibidem, p. 104; trad. esp., p. 196.

(622) Cfr. IBN ABĪ USAYBĪ‘A: op. cit., vol. II, p. 139. IBN AL-QIFTĪ: op. cit., pp. 279-280, quien da el título abreviado: Kitāb al-radd ‘alā al-Rāzī.

Tal fue la concepción que al-Fārābī forjó del alma: forma sustancial del cuerpo. Por lo que se refiere al hombre, su alma es inmortal. No le cabía a al-Fārābī otra posibilidad: él era un buen musulmán y tenía que afirmarlo. La inmortalidad del alma estriba en su facultad racional, intelectual, que analizaremos en el próximo capítulo.

Todavía hay otra obra en la que al-Fārābī trata del alma, su Kitāb fī -l-ḡamʿ bayn ra'y al-hakimayn Aflātūn al-ilāhī wa Aristūṭalīs, su Concordancia entre Platón y Aristóteles. Pero aquí no nos dice nada acerca de la naturaleza del alma, pues sólo se ocupa, y brevemente, de los caracteres del alma, es decir, de sus hábitos y virtudes, por lo que no nos puede añadir nada a lo que nos dice en otras obras (623).

- - - - -

(623) Cfr. un breve análisis de esta obra en R. ARNALDEZ: Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam?, en Classicisme et..., pp. 251-255.

CAPÍTULO OCTAVO: EL INTELECTO EN LOS PRIMEROS FALĀSIFA.
=====

En el Islam, toda forma de conocimiento (al-‘ilm) fue considerada como algo sagrado, en razón de que todo lo que es posible conocer concierne a algún aspecto de la divinidad, es decir, se presenta como una teofanía de Dios. En el propio Corán hay suficientes sugerencias que invitan al conocimiento y cómo adquirirlo (624).

Este punto de vista, considerar que todo conocimiento era sagrado, estuvo presente en la tradición educacional islámica. Así, todo conocimiento -todas las ciencias, en un sentido más amplio- se mostraba con una misma finalidad: el conocimiento de la Verdad, el conocimiento de Dios. Las primeras formas de pensamiento que, al amparo de esta concepción, nacieron y se desarrollaron en el Islam, fueron incluidas en lo que se ha llamado las "ciencias tradicionales" (al-‘ulūm al-naqliyya).

Cuando el horizonte de los conocimientos que el hombre puede adquirir, se amplió por la difusión del Islam y por haber entrado en contacto con otras formas de pensamiento, principalmente la lógica aristotélica, las inquietudes de los musulmanes por el saber aumentaron, y los árabes tuvieron ocasión, entonces, de comprender que el hombre puede optar a otra forma de conocimiento distinta a la considerada hasta entonces como la única vía. Este otro tipo de conocimiento era alcanzable por la facultad que Dios había concedido al hombre: la razón, el intelecto. Fue en este momento cuando nacieron y se expandieron las llamadas "ciencias intelectuales" (al-‘ulūm al-‘aqliyya) o ciencias humanas, fundadas en la razón.

(624) Cfr. F. ROSENTHAL: Knowledge triumphant..., p. 31.

Este otro tipo de conocimiento era un camino que el hombre debía recorrer de una manera ordenada, según una jerarquía que convenía establecer (625). Por ello, muchos sabios árabes se dedicaron a componer tratados o capítulos consagrados a elaborar esa jerarquía. Entre los filósofos, al-Kindī escribió dos obras, hoy perdidas, que, a juzgar por el título, debían tratar este tema: Kitāb aqsām al-‘ulūm al-insānī (Libro de las divisiones de las ciencias humanas) y Kitāb māhiyya al-‘ilm wa aqsāmihi (Libro sobre la naturaleza de la ciencia y sus divisiones) (626); en cambio, conservamos de él la clasificación que estableció, partiendo de las obras de Aristóteles, en su Risāla fī kamiyya kutub Aristū, ya citada, en la que afirma la necesidad de conocer las ciencias según un orden determinado para llegar a ser un verdadero filósofo (627). Al-Fārābī escribió su conocida Iḥṣā’ al-‘ulūm, también citada. Y Avicena, además de la clasificación que introdujo en sus grandes obras, compuso un opúsculo titulado Risāla fī aqsām al-‘ulūm al-‘aqliyya (Epístola acerca de las divisiones de las ciencias intelectuales) (628). Hemos citado a estos tres falāsifa como ejemplo, pero el número de obras en las que se abordó el tema de la clasificación de las ciencias fue tan grande que los títulos y autores podrían multiplicarse en las citas. En general, todas estas clasificaciones seguían el esquema de la división aristotélica de las ciencias (629), que representaba para los filósofos el paradigma de la Filosofía.

Cualquier cuestión especulativa de estas ciencias intelectuales que connotara problemas religiosos, interesaba a los pensadores musulmanes sin excepción. La cuestión del intelecto, por sus implicaciones en el asunto de la inmortalidad del alma, parecía que

(625) Cfr. S.H. NASR: Islamic Science, Westerham (Kent), World of Islam Festival Publishing, 1976, pp. 13-14.

(626) Cfr. IBN AL-QIFṬĪ: op. cit., p. 369.

(627) Ed. cit., p. 364.

(628) Ed. en: IBN SĪNĀ: Tis‘ rasā’il fī -l-hikma wa -l-ṭabī‘iyyāt, El Cairo 1326/1908. Trad. franc. C.G. ANAWATI: Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne, en MIDEO, 13 (1977), pp. 323-335.

(629) Cfr. F. ROSENTHAL: The classical..., pp. 52-73. L. GARDET - M.M. ANAWATI: Introduction..., pp. 94-134.

habría de interesarles. Sin embargo, quizá porque en el Islam no se estimuló el estudio del alma -algunos juristas, basados en el decir del Corán de que "el espíritu procede de Dios (630), prohibieron aplicarse a ese estudio-, y por las dificultades técnicas que ese problema presentaba, tan sólo atrajo a los filósofos.(631).

Al afirmar la existencia de esa nueva forma de conocimiento y de la facultad en la que se sustenta, los falāsifa se tuvieron que plantear el valor cognoscitivo de la misma. De esta manera, se integraron a la tradición que tuvo su punto de partida en el De Anima aristotélico.

Pero, además, afrontaron la cuestión del intelecto según otra tradición. Siguiendo la teoría neoplatónica de la emanación, que aceptaron de forma general, el intelecto fue considerado como una sustancia separada, perteneciente al mundo suprasensible, mundo del intelecto, y causa del mundo sensible. Al-Fārābī y, tras él, Avicena denominaron al intelecto agente "wāhib al-ḡuwar", el "dator formarum" de los latinos medievales. El intelecto agente (العقل الفعّال) es el que da las formas individuales a los objetos materiales y las formas universales al intelecto humano.

Por consiguiente, el tema del intelecto se presentó a los filósofos árabes bajo un doble aspecto: el metafísico, es decir, como entidad constituyente del ser sensible; y el noético, en cuanto facultad de conocimiento. Se trataba, entonces, de determinar la naturaleza del intelecto. De aquí que nuestra tesis sea afirmar la importancia que el estudio de este tema tuvo en la filosofía musulmana.

De estos dos aspectos el que más interesó a los falāsifa, como se desprende del contenido de sus obras conocidas y de los títulos de sus libros ignorados, fue el segundo, es decir, el que lleva a indagar la naturaleza del conocimiento humano.

En dos momentos se plantearon este problema. En primer lugar, al establecer el método científico que había de seguir el co-

(630) Corán, XVII, 85; ed. cit., p. 376.

(631) Cfr. I. NADKOUR: La place..., pp. 151-152.

nocer humano, método que debía estar basado en la lógica: el sabio tiene que buscar los presupuestos del conocimiento y avanzar apoyándose en ellos, de tal manera que se eleve, mediante la demostración, desde los principios a las conclusiones y desde un conocimiento a otro. Esto implica la existencia de dos tipos de conocimiento científico, como estableció Aristóteles. Primero, la demostración, conseguida por medio del silogismo. Segundo, aquel conocimiento en el que se apoya la demostración, a saber, el de la existencia del objeto, el de los principios universales evidentes por sí mismos, y el de la esencia del objeto, expresada por su definición. Fue aquí donde los árabes, siguiendo al Estagirita, entraron en contacto con el intelecto, entendiéndolo como una facultad intuitiva, puesto que la demostración es impotente para englobar la inmediatez de la esencia (632). Así lo expresó al-Fārābī:

"El intelecto especulativo es la facultad por la que se alcanza, sin investigación y sin silogismo, el conocimiento cierto por premisas universales y necesarias, que son los principios del conocimiento...; son aquellos a partir de los cuales el hombre empieza a conocer" (633).

El segundo momento en el que los filósofos se enfrentaron con el intelecto, fue a propósito de la inmortalidad del alma. Ya hemos visto cómo concibieron al alma humana como una sustancia separada, que tiende, después de la muerte del cuerpo, a incorporarse al mundo superior del que procede. Esto lo puede realizar gracias a la unión con el intelecto agente, que los hombres pueden alcanzar a través de su intelecto, que reside en el alma.

Los filósofos árabes se situaron, así, en la línea de la tradición aristotélico-neoplatónica, en su preocupación por encontrar el elemento inmortal del alma humana y por fundar el conocimiento científico. Veamos cuál fue la concepción del intelecto en los primeros falāsifa.

(632) ARISTÓTELES: Anal. Post., II, 19, 99b - 100b.

(633) Fuṣūl..., p. 125.

1.- AL-KINDĪ.

La tercera de las facultades que al-Kindī atribuía al alma era la intelectual. A su estudio dedicó un pequeño tratado, la Risāla fī -l-ʿaql (Epístola sobre el intelecto) (634), que fue muy conocido en el Occidente medieval por las dos traducciones latinas hechas en el siglo XII, una por Gerardo de Cremona y la otra por un traductor anónimo, aunque atribuida generalmente a Juan Hispano (635). Además de este tratado, el estudio del intelecto se debe completar con algunos pasajes de otras obras suyas.

En principio, podría parecer que esta Epístola estaría destinada a completar lo expuesto en la Risāla fī -l-qawl fī -l-nafs. Sin embargo, desde las primeras líneas se ve que no hay relación entre ambas, puesto que su orientación respectiva es totalmente diferente. Parece como si al-Kindī hubiese estado desorientado por las doctrinas de Platón, de Aristóteles y de los neoplatónicos concerniente al alma. La prueba de ello es que tomó la doctrina neoplatónica del alma, en tanto que siguió la línea aristotélica respecto al intelecto. Así, la Epístola sobre el alma muestra una clara tendencia neoplatónica, en la que se encuentran elementos pitagóricos e, incluso, herméticos, como ha señalado Jolivet (636), estando presente, también, el Aristóteles de juventud, como ya hemos indicado. En cambio, el texto dedicado al intelecto es de una orientación marcadamente aristotélica, próximo al De

(634) Cuatro ediciones de este texto existen hoy. Las dos primeras aparecieron el mismo año, en 1950: M. ABŪ RĪDA: op. cit., vol. I, pp. 353-358, y A.F. AL-AHWANĪ, en su AVEJUNOES: Taljīs kitāb al-nafs..., apéndice 4, pp. 178-181. La tercera fue la de R.J. MCCARTHY: Al-Kindī's Treatise on the intellect, en Islamic Studies, 3 (1964), pp. 119-149. Por fin, la de J. JOLIVET: L'intellect..., pp. 158-160. De las cuatro, no hemos podido consultar la de J. MCCARTHY. Los otros editores coinciden en la lectura del único manuscrito conocido, el de Āyā Sūfiyyā 4832, ff. 21b-22a. Nuestras referencias se harán siempre por la edición de Abū Rīda.

(635) Ed. en A. NAGY: Die philosophischen..., pp. 1-11.

(636) L'intellect..., pp. 134-141.

Anima, aunque se puede descubrir en él un cierto carácter neoplatónico, al menos en algunos detalles.

En las otras obras en las que se encuentran referencias al intelecto, podemos descubrir también este doble aspecto. Quizá fuera una consecuencia de dos preocupaciones distintas, aunque, en el fondo, complementarias: el quehacer religioso y el quehacer filosófico de al-Kindī. Como hombre de religión estaría interesado en mostrar el destino del alma después de la muerte, el estado de felicidad que puede alcanzar contemplando la nobleza y grandeza del otro mundo. Por esto, tal vez aceptara la concepción neoplatónica del intelecto, entendiéndolo como una sustancia separada, residencia definitiva del alma, en la que ésta gozará del mundo de la divinidad.

Como filósofo, su preocupación consistió en justificar la nueva forma de conocimiento que había logrado comprender por su contacto con la filosofía griega, especialmente la de Aristóteles. Por ello, siguiendo al Estagirita, concibió al intelecto como una facultad propia del alma. Y, al tratar los diversos tipos de intelecto señalados por Aristóteles, se colocó entre los intérpretes de éste que admitieron la trascendencia del intelecto agente, quizá para enlazar con la concepción anterior.

Veamos a continuación esta doctrina en al-Kindī. Primero, estudiaremos los diversos textos de otras obras que hacen referencia al intelecto. En segundo lugar, su Risāla sobre el tema.

A) Diversos textos sobre el intelecto.

Una primera obra en la que nos encontramos un texto, es su Risāla fī ḥudūd, en la que define al intelecto de la siguiente manera:

"El intelecto. Es una sustancia simple que aprehende las cosas en sus realidades" (637).

¿Qué significa decir que el intelecto es "una sustancia simple" (yawhar basīṭ)? Hemos visto ya cómo también había dicho del

alma que era una "sustancia simple" (638). ¿Quiere decir ello que al-Kindī identificó, en un principio, el intelecto con el alma? Si esta suposición es cierta, ¿cómo, entonces, el alma, que no es divisible, precisamente por ser simple, puede contener en sí misma otra sustancia?

Por otra parte, esta definición no se encuentra en ningún otro de sus textos, ni tampoco en las definiciones dadas por Isaac Israeli, que reproduce muchas de las de al-Kindī (639). Tampoco se conoce la fuente de esta definición, según la cual alma e intelecto se identificarían totalmente.

S.M. Stern ha descubierto un manuscrito en el British Museum en el que hay una lista de definiciones filosóficas. Entre ellas, se reproducen varias de la obra de al-Kindī, aunque no ésta del intelecto. En cambio, la definición de ese manuscrito correspondiente al intelecto dice así:

"El intelecto universal es la especificidad de las cosas. Hay uno universal y uno particular" (640).

La primera parte de esta definición coincide con la de Isaac Israeli (641) y concuerda con dos textos de al-Kindī que veremos más adelante, por lo que dejaremos el análisis de esta definición para después. Respecto a la segunda parte, puesto que no nos concierne aquí por no ser una definición de al-Kindī, puede verse la interpretación de J. Jolivet (642).

Una segunda obra en la que el Filósofo de los Árabes emplea el término "intelecto", es su Risāla fī -l-qawl fī -l-nafs. En ella aparece usado en la expresión "‘ālam al-‘aql" (el mundo del intelecto). Este mundo es descrito por al-Kindī como el dominio de la luz divina y el lugar en el que el alma ha de alcanzar, cuando se purifique de las im-

(638) Cfr. Risāla fī -l-qawl..., pp. 273 y 280. Kalām li..., p. 281.

(639) Cfr. A. ALTMANN - S.M. STERN: op. cit., pp. 35-36.

(640) S.M. STERN: Notes on al-Kindī's Treatise of definitions, en Journal of Royal Asiatic Society, 1959, p. 34. Cfr. AL-KINDĪ: Cinq épîtres, p. 40. El texto árabe de esta definición es el siguiente:
العقل الكلي هو نوعية الأشياء فمنه كلي ومنه جزئي

(641) Cfr. A. ALTMANN - S.M. STERN: op. cit., p. 35.

(642) L' intellect..., pp. 24-25.

purezas corporales, el saber de todas las cosas:

"Cuando (el alma) se haya desligado y separado de este cuerpo y haya llegado al mundo del intelecto, por encima de las esferas..., entonces se le manifestará el conocimiento de toda cosa" (643).

¿Qué es este intelecto? O, mejor dicho, ¿cuál es este mundo? El término intelecto no está tomado aquí como una de las facultades del alma, sino como algo que ocupa un lugar propio, más allá de la última esfera celeste y, por consiguiente, alejado del alma humana. Al hacer esta afirmación, al-Kindī se mantiene en la línea de los escritos neoplatónicos que establecen la existencia de este otro mundo (644). Así, el "mundo del intelecto" podría identificarse con la segunda hipótesis neoplatónica, con el Intelecto en el que residen las ideas. De hecho, los calificativos que al-Kindī le aplica -el ser mundo de la divinidad y el más noble y grande de los lugares (645)- concuerdan con los que le son aplicados en la Teología de Aristóteles (646). Pero, también podría ser el "intelecto primero" del que nos habla en su Risāla fī -l-ʿaql, con el que el alma llega a unirse sin identificarse, aunque al-Kindī no lo diga expresamente. En la Teología se dice lo que sigue:

"Cuando (el alma) está en el mundo inteligible superior, está unida con el intelecto" (647).

¿No ha podido entender nuestro filósofo, lector confirmado de esta obra neoplatónica, que el intelecto primero y el mundo del intelecto sean lo mismo? La única objeción que se puede hacer a esta identificación es que mientras el contexto en el que encuadra al mundo del intelecto es claramente neoplatónico, el del intelecto primero es aristotélico. Mas, ¿no se caracterizaron los primeros falāsifa, siguiendo la tradición neoplatónica, por intentar concordar el pensamiento de Platón con el de Aristóteles? Entonces, que esta interpretación sea válida no nos debe de extrañar.

(643) Ed. cit., pp. 275-276.

(644) Cfr. Teología..., pp. 9 y 29; trad. esp., pp. 54-55 y 79.

(645) Risāla fī -l-ʿaql..., p. 278.

(646) Ed. cit., p. 6, passim; trad. esp., p. 52, passim.

(647) *Ibidem*, p. 9; trad. esp., p. 54.

Otras dos obras en las que Abū Yūsuf hace mención del intelecto, son la Risāla fī māhiyya al-nawm wa -l-ru'yā y el tratado Fī -l-falsafa al-ūlā. En ambos, el intelecto es mostrado como la parte superior del alma, aquélla por la que ésta aprehende las formas inteligibles. Los dos textos están, por tanto, en la línea de la psicología aristotélica y complementan, en cierto modo, algunos pasajes de su tratado sobre el tema.

En la primera de ellas, nos dice que el alma tiene dos facultades principales, la sensible y la intelectual, por las que puede tener la ciencia por naturaleza

"puesto que ella es el lugar de todas las especies de las cosas sensibles e inteligibles. Platón, el sabio de los griegos, ha dicho esto antes que nosotros. El eminente filósofo de ellos, Aristóteles, lo ha recogido y narrado en sus tratados sobre el alma. Platón ha dicho esto porque todas las cosas conocidas son o sensibles o inteligibles, y porque el alma tiene la percepción de los inteligibles y la percepción de los sensibles" (648).

Cuando el alma percibe, conoce. Conocer es aprehender una forma. Hay dos clases de formas, las sensibles, que son las que están inherentes en la materia física, y las inteligibles, que son aquellas que no inhieren en una materia física. Entonces, se puede afirmar que todas las cosas conocidas son o sensibles o inteligibles, según que se conozcan las formas sensibles, conocimiento que se realiza por la sensación, o las formas inteligibles, conocimiento que se lleva a cabo por la intelección.

El texto de al-Kindī continúa de la siguiente manera:

"Había dicho que "el alma es la que siente", quiero decir que ella percibe en sí misma los sensibles; y dice que "es la que entiende", quiero decir que ella percibe en sí misma los inteligibles" (649).

(648) Ed. cit., p. 301.

(649) Ibidem, p. 301.

En este texto, está afirmando la identificación que se produce entre el alma, la facultad que conoce y la forma conocida, sea sensible o inteligible. La identificación entre el alma y la facultad se realiza porque ésta no es algo distinto de aquélla, no está en ella como un miembro en un organismo, sino que el alma misma es la que siente o la que entiende. Por otra parte, la identificación entre la facultad y la forma conocida tiene lugar porque la facultad -o, en otras palabras, el alma misma- se comporta, respecto a la forma, como una materia que es actualizada por esa forma. En este sentido es por lo que se llama "intelecto material" al intelecto que está en potencia para recibir esa forma. Así pues, el alma, la facultad y el objeto o forma conocida no son más que una y la misma cosa, tanto en lo que concierne a la sensación como a la intelección:

"Lo sentido, en el alma, no es otra cosa que el sentiente, pues no hay allí una cosa y otra. Ella es una esencia, una y simple, pues aquella parte de ella que siente, en el momento de su sensación, no es distinta de lo sentido... De la misma manera, lo entendido en ella no es distinto de la facultad llamada "intelecto" " (650).

Por consiguiente, la facultad sensible del alma no es otra cosa que la forma sensible en el momento en que el alma la percibe, y el intelecto no es más que el inteligible cuando es percibido por el alma:

"Entonces, el intelecto en el alma es lo entendido y el sentido (al-hiss) es lo sentido (al-mahsūs), cuando los dos son percibidos por el alma. Pero, antes de que sean percibidos, lo sentido es las formas de los individuos y lo entendido es las formas de lo que está por encima de los individuos, quiero decir, los géneros y las especies" (651).

Esta misma identificación la encontraremos después, de una manera más breve aunque precisando que las formas no están en el alma

(650) Ibidem, pp. 301-302.

(651) Ibidem, p. 302.

como en un vaso ni como las imágenes grabadas en los cuerpos, sino que constituyen una unidad con el alma.

Antes de que se haya producido el conocimiento, es decir la aprehensión de la forma, las formas sensibles se encuentran en los cuerpos concretos, en los individuos, en tanto que los inteligibles están en los universales, es decir, en los géneros y las especies. Después precisaremos esto.

En el tratado metafísico Fī -l-falsafa al-ūlā, nos encontramos estos dos textos:

"La percepción (652) humana es de dos clases. Una de ellas está más cerca de nosotros y más alejada de la naturaleza; es la percepción de los sentidos... La otra, más cercana a la naturaleza y más alejada de nosotros, es la percepción del intelecto. Por lo que se refiere a aquello que es la percepción, es de dos clases: la percepción sensible y la percepción intelectual, porque las cosas son universales y particulares. Entiendo por universal los géneros respecto de las especies y las especies respecto de los individuos. Entiendo por particular los individuos respecto de las especies. Los individuos particulares caen bajo los sentidos; los géneros y las especies no caen bajo los sentidos ni son perceptibles por una percepción sensible, sino bajo la más perfecta de las facultades del alma, quiero decir humana, que es la que se llama el intelecto humano" (653).

Aristóteles había afirmado (654) que lo más próximo a los sentidos es anterior y mejor conocido por nosotros. En la Física (655) manifiesta que el camino natural es proceder desde las cosas que son más cognoscibles y más claras a nosotros hasta aquellas que son más claras y más cognoscibles por naturaleza. Parafraseando estos textos, al-Kindī expone la existencia de dos modos de aprehender las cosas, uno sensible y otro inteligible, puesto que las cosas son de dos modos: uni-

(652) En una nota, Abū Rīda indica que el término "wuḡūd" usado por al-Kindī en ésta y otras epístolas, no siempre tiene el significado de "ser, existencia", sino que puede tener el sentido de "percepción", siendo sinónimo del término "wiḡdān".

(653) Ed. cit., pp. 106-107.

(654) Anal. Post., I, 2, 72a 1-5.

(655) I, 1, 184a 16.

versales y particulares. Estas dos formas de conocimiento habían sido afirmadas por el mismo Aristóteles:

"Hay cosas individuales de las que hay sensación en acto, mientras que la ciencia se refiere a los universales" (656).

Al-Kindī nos aclara, en este pasaje, dos cosas: que la sensación se realiza sobre los objetos individuales y que la intelección, la percepción propia del intelecto humano que está en el alma, se lleva a cabo sobre los objetos universales, es decir, sobre los géneros y las especies.

El segundo texto de este tratado dice así:

"El intelecto es las especies de las cosas, puesto que la especie es inteligible, y lo que está por encima de ella, mientras que los individuos son sensibles... Cuando ellas se unen con el alma, son inteligibles, y, entonces, el alma es inteligente en acto por la unión de las especies con ella, pues antes de su unión con ellas era inteligente en potencia. Cada cosa que es algo en potencia, sólo puede pasar al acto por otra cosa; y lo que hace pasar de la potencia al acto, está en acto. Lo que hace pasar al alma, que es inteligente en potencia, hasta que llega a ser inteligente en acto, quiero decir, que se unan con ella las especies y los géneros de las cosas, a saber, sus universales, son los universales mismos; pues su unión con el alma hace que el alma devenga inteligente; es decir, están en ella los universales de las cosas. Los universales de las cosas, que son los que pasan de la potencia al acto en el alma, son el intelecto adquirido del alma, que ella lo tiene en potencia. Y ellos son el intelecto que está en acto, que ha hecho pasar al alma de la potencia al acto" (657).

Ya la primera frase de este texto llama nuestra atención. Recuérdese la definición que antes hemos citado, la que Stern descubrió en el manuscrito del British Museum, que coincidía con la definición del intelecto de Isaac Israeli (658) y que, según dijimos, concordaba con algunos textos de al-Kindī. No obstante, aún no nos ocuparemos de ella.

(656) De Anima, II, 5, 417b 22.

(657) Fi-l-falsafa..., pp. 154-155.

(658) Cfr. A. ALTMANN - S.M. STERN: op. cit., p. 35.

El resto del texto nos servirá más adelante para aclarar algunos pasajes de la Risāla fī -l-ʿaql. Por ello lo dejaremos para recurrir a él en su momento.

Como ya hemos señalado, todas estas obras, en las que encontramos textos referentes al intelecto, nos han de aclarar algunos textos, algo confusos, del tratado que escribió al-Kindī sobre el intelecto. Además, por ellas comprobamos que la psicología aristotélica le fue familiar a nuestro filósofo, bien a través de algunos resúmenes o comentarios, bien directamente, aunque esto sea más improbable, como ya probamos.

B) La Risāla fī -l-ʿaql.

Es aquí en donde, de una manera breve y concisa, en "un resumen informativo" (659), el Filósofo de los árabes expone su concepción personal del intelecto como facultad humana de conocimiento, siguiendo las opiniones de los más importantes filósofos griegos, especialmente Platón y Aristóteles, cuyas doctrinas son, en esencia, las mismas, según nos dice en la introducción al tratado (660). Sin embargo, una vez que hemos leído el texto, se puede comprobar que sólo sigue a Aristóteles, aunque introduzca, muy veladamente, algunos elementos no aristotélicos.

No es un texto amplio ni claro, de tal manera que facilite la comprensión de su doctrina. Por ello hemos de recurrir a otros textos, como ya hemos dicho. Sin embargo, nos permite comprobar cómo el intelecto fue tema capital en la filosofía árabe, pues fue el primer tratado de una serie de escritos filosóficos, que tienen en común el estudio del intelecto, existentes en el pensamiento árabe, entre los que hay que destacar, por la influencia que tuvieron en la Edad Media latina, la Risāla fī maʿānī al-ʿaql de Abū Naṣr al-Fārābī (661),

(659) Risāla fī -l-ʿaql, p. 353.

(660) Ibidem, p. 353.

(661) Ed. F. DIETERICI: Al-Fārābī's..., pp. 39-48. Nueva ed., más completa: M. BOUYGES, Bibliotheca arabica scholasticorum, t. VIII, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938. Ed. de la trad. latina medieval: E. GILSON: Les sources..., pp. 115-126.

el De Anima de Avicena (662) y varios tratados de Averroes (663), por citar los más importantes. Todas estas obras constituyen, como ha dicho Gilson (664), una cadena doctrinal que permite seguir los progresos realizados por la especulación filosófica árabe y medieval latina respecto a la doctrina del intelecto.

En su Risāla fī -l-'aql, al-Kindī intenta determinar los diversos sentidos que el término "intelecto" tiene en el alma, como ha señalado Abū Rīda en su introducción a la edición (665). El contenido de la obra es el siguiente: comienza con una enumeración, que atribuye a Aristóteles, de los diversos tipos de intelecto; distingue después las formas materiales de las no materiales; habla de la sensación y de cómo la intelección es semejante al conocimiento sensible; a continuación, trata de la intelección; finaliza con una segunda enumeración de las clases de intelecto.

Después de la introducción, al estilo de casi todas sus Risālas, nos dice que para Aristóteles hay cuatro tipos de intelecto:

"La opinión de Aristóteles sobre el intelecto es que el intelecto es de cuatro clases. El primero de ellos es el intelecto que está siempre en acto. El segundo, el intelecto que está en potencia y pertenece al alma. El tercero, el intelecto que

(662) Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre aš-Šifā', texte arabe et traduction française par Jan BACOS, Praga, Ed. de l'Accademie Tchecoslovaque des Sciences, 1956. AVICENNA LATINUS: Liber de anima seu sextus naturalibus, ed. critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Introd. sur la psychologie d'Avicenne par G. VERBEKE, Leiden-Louvain, J. Brill- E. Peeters; vol. I: livres I-II-III, 1972; vol. II: livres IV-V, 1968.

(663) La obra más conocida por los latinos medievales fue su Šarh ki-tāb al-nafs (Comentario al De Anima), del que no se conoce manuscrito árabe. La traducción latina está editada en AVERROIS CORDUBENSIS: Opera omnia..., vol. VII, pp. 5r - 14lv. En árabe está editado su Comentario medio al mismo libro: AVERROES: Taljīs..., pp. 1-101. Conviene señalar, además, su Maqāla fī ittīqāl al-'aql bi-l-insān (Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre), ed. N. MORATA, El Escorial, 1923; trad. lat. medieval, en AVERROIS CORDUBENSIS..., vol. X, pp. 35r - 36v.

(664) Les sources ..., p. 5.

(665) Op. cit., p. 312

ha pasado, en el alma, de la potencia al acto. Y el cuarto, el intelecto que llamamos segundo" (666).

La segunda enumeración, que se encuentra al final de la Risāla, es la siguiente:

"Así pues, el intelecto o es causa y principio de todos los inteligibles y los intelectos segundos, o bien es segundo y pertenece al alma en potencia, en tanto que el alma no es inteligente en acto. El tercero es el que tiene el alma en acto, que lo ha adquirido y él ha devenido existente para ella; cuando quiere, lo utiliza y lo manifiesta para la percepción de algo distinto de ella desde ella; es como la escritura en el escritor, que la tiene presta y disponible, pues la ha adquirido y se ha quedado fijada en él, haciéndola salir y usándola cuando quiere. El cuarto es el intelecto que se manifiesta desde el alma cuando lo hace salir, y existe en acto desde ella para algo distinto" (667).

En esta cuádruple división comprobamos que los dos primeros intelectos a los que al-Kindī se refiere, son aquellos de los que habla Aristóteles en el De Anima (668). Es decir, el intelecto primero de nuestro filósofo es el intelecto agente aristotélico. Ninguna diferencia hay entre ambos: son causa y principio de los inteligibles y de los intelectos, y está siempre en acto:

"Y, por otra parte, el intelecto que es análogo a la causa eficiente, porque los produce a todos (los inteligibles)..., siendo, por esencia, un acto" (669).

La necesidad de este intelecto viene dada por la existencia de cosas en potencia, que, para pasar al acto, necesitan de otra cosa que ya esté en acto. Al-Kindī es fiel a este principio aristotélico. Ya lo había señalado en uno de los textos que hemos visto de su Fī -l-falsafa al-ūlā.

(666) Ed. cit., pp. 353-354.

(667) Ibidem, pp. 357-358.

(668) III, 4 y 5.

(669) Ibidem, 5, 430a 13-18.

El segundo intelecto que cita, el que está en potencia, es el intelecto pasivo de Aristóteles, que es análogo a la materia, porque llega a ser todos los inteligibles. Es la potencialidad del alma:

"Y, de hecho, se distingue allí, por una parte, el intelecto que es análogo a la materia, por el hecho de que deviene todos los inteligibles" (670).

Esta dependencia de al-Kindī con respecto a los intelectos de Aristóteles, nos sugiere de nuevo el problema, que ya hemos tratado, del conocimiento que el filósofo árabe pudo tener del De Anima aristotélico.

En esta exposición, con ser tan breve, encontramos una precisión que no aparece en el texto del Estagirita. Al considerar que el intelecto que está en potencia "pertenece al alma" (671), sin afirmar lo mismo del intelecto primero, parece que al-Kindī está reconociendo que este último está fuera del alma. En el texto de FI -l-falsafa al-ūlā nos había dicho que el intelecto humano está en el alma (672). En consecuencia, admite que son distintos en su ser mismo, poniendo a un lado el intelecto que puede llegar a ser todas las cosas y a otro al que está eterna y esencialmente en acto (673). De esta manera, al-Kindī se sitúa junto a los intérpretes de Aristóteles que defendieron la trascendencia del intelecto agente, inaugurando este camino en la tradición filosófica musulmana, como hemos dicho anteriormente.

El tercer intelecto que menciona Abū Yūsuf es el que los comentadores aristotélicos, entre ellos Teofrasto (674) y Alejandro de Afrodisia (675) han querido ver en el siguiente texto aristotélico:

"Una vez que el intelecto ha devenido cada uno de los inteligibles, en el sentido en que se llama sabio a aquel que lo es en acto (lo que ocurre cuando el sabio es, por sí mismo, capaz de pasar al acto), incluso entonces está aún en potencia

(670) De Anima, III, 5, 430a 12-13.

(671) Risāla ff -l-'aql, p. 353.

(672) Ed. cit., p. 155.

(673) Cfr. J. JOLIVET: L'intellect..., p. 9.

(674) Cfr. E. BARBOTIN: op. cit., pp. 142-146.

(675) Cfr. G. THÉRY: op. cit., pp. 30-31.

de una cierta manera, no, sin embargo, de la misma manera que antes de haber aprendido o de haber encontrado; él es, también entonces, capaz de pensarse a sí mismo" (676).

En este párrafo, se ha querido encontrar un tercer momento del intelecto, aquél en que ha alcanzado la condición de habitual. Al-Kindī se mantiene, también, en esta misma línea. Se trata del intelecto adquirido (al-ʿaql al-mustafād, العقل المستفاد) por el alma y que ya está en acto, puesto que se ha unido con las formas inteligibles, habiéndose hecho uno con ellas. No obstante, a pesar de esta actualidad, no presenta ningún rasgo dinámico. Es, simplemente, la habilidad que el escritor tiene para escribir, pero no el ejercicio actual de la escritura, según el mismo ejemplo de al-Kindī. Es algo que, en un momento determinado y cuando quiera, el alma puede usar, pero no el uso mismo (677).

Precisamente por esto, al-Kindī atribuye a Aristóteles un cuarto intelecto, al cual dice "llamamos segundo" (678). ¿De qué intelecto se trata?

El texto manuscrito árabe presenta, en la palabra que es traducida por "segundo" (al-tānī, الثاني), una dificultad: aparece sin los puntos diacríticos, que puedan permitir su lectura correcta (679). Ello ha obligado a los editores a interpretarla de diferentes formas.

En las versiones latinas se traduce por "demostrativo". Así: "quarta ratio est illa, quam denominamus demonstrativam", en la de Gerardo de Cremona, y "quarta est intellectus quem vocamus demonstrativum", en la atribuida a Juan Hispano (680). En principio, estas versiones parece que están más en concordancia con el cuarto intelecto de la segunda enumeración, cuando el filósofo árabe nos dice que este intelecto es el que se manifiesta, el que aparece (al-zāhir, الظاهر). Para ajustarse a estas traducciones, A. Badawi (681) corrige la lectu-

(676) III, 4, 429b 5-9.

(677) Cfr. J. JOLIVET: *L'intellect...*, pp. 10-11.

(678) *Risāla fī -l-ʿaql*, p. 354.

(679) Cfr. ABŪ RĪDĀ: op. cit., vol. I, p. 354, n. 1.

(680) A. NAGY: *Die philosophischen...*, pp. 1-2.

(681) *Histoire...*, vol. II, p. 438, n. 4.

ra de Abū Rīda, que también es la de los otros dos editores citados, y propone los términos "al-bayānī" (البَيَّانِي) o "al-bā'in" (البَائِن), con el significado de el intelecto "que está claro, que es evidente". Sin embargo, no parece la lectura apropiada, como señala J. Jolivet (682), pues "lo que es evidente" no equivale a "demostrativo".

Abū Rīda no justifica su lectura, limitándose a indicar que las traducciones latinas debieron hacerse sobre otro manuscrito distinto al editado por él (683). Al-Ahwānī sólo dice que la palabra "demostrativo" no tiene sentido ni es correcta en el contexto de la epístola, porque este intelecto no demuestra nada (684). Más explícito es, en cambio, J. Jolivet, puesto que nos dice que la lectura "segundo" parece la más verosímil, por razones de índole histórica y doctrinal (685).

Una prueba puede testimoniar en favor de la lectura propuesta por los tres editores. Esta prueba la encontramos en el texto de Isaac Israeli, que utiliza la misma expresión "intelecto segundo":

"El filósofo dividió el intelecto en tres clases. Primero, el intelecto que está siempre en acto... Segundo, el intelecto que está en potencia en el alma, antes de que pase al acto... Tercero, lo que es descrito como el "intelecto segundo". Es asimilado al sentido, cuando el alma busca la comprensión de las cosas desde el sentido. La facultad sensitiva, cuando percibe cosas por la sensación, imprime sus formas en la fantasía, que está en la parte delantera del cerebro. La fantasía las lleva al alma racional y, cuando el alma las conoce, llega a ser una con ellas, en un sentido espiritual, no corporal. Subsiguientemente, el alma las lleva al intelecto y, cuando el intelecto toma conocimiento de ellas, él y ellas llegan a ser una sola cosa, de nuevo en un sentido espiritual, no corporal. A causa de esto, el filósofo describió esta clase de intelecto como "intelecto segundo", porque comienza con el sentido y asciende gradualmente, paso a paso, hasta que llega al intelecto, que pasa en el alma de la potencia al acto" (686).

(682) L'intellect..., p. 12.

(683) Introducción a la edición, p. 352.

(684) Op. cit., p. 178, n. 2.

(685) L'intellect..., pp. 12-13, 21-22, 73-86.

(686) A. ALTMANN - S.M. STERN: op. cit., pp. 36-37.

El último párrafo de este texto nos expone cómo, para Israeli, el proceso del conocimiento se inicia en la sensación y finaliza en el intelecto, lo cual no encontramos en al-Kindī. Pero, explicar este texto completo no es propósito nuestro aquí. Lo que nos interesa resaltar de él es que el término "segundo" aparece aplicado al intelecto, igual que lo encontramos en el filósofo árabe, cosa que es negada por A. Altmann y S.M. Stern:

"El cuarto intelecto de al-Kindī no aparece en Israeli, mientras que el término "intelecto segundo" de Israeli está ausente en el Sobre el intelecto de al-Kindī" (684).

Sin embargo, el texto del filósofo judío no sólo nos sirve para comprobar que el término fue empleado históricamente, sino que también nos pone en la pista para aclarar la naturaleza del cuarto intelecto de al-Kindī. Efectivamente, Israeli aplica esa denominación al intelecto que pasa de la potencia al acto, es decir, al intelecto adquirido del filósofo árabe, el enumerado en tercer lugar. Entonces, ¿qué es lo que nos sugiere? Simplemente que se trata del mismo intelecto, es decir, del intelecto adquirido. Luego, ¿qué diferencia hay entre el tercer y el cuarto intelecto? ¿por qué los distingue al-Kindī?

Hemos dicho antes que el intelecto adquirido es algo que no presenta ningún rasgo dinámico. Sin embargo, este rasgo lo encontramos en el cuarto intelecto, pues éste es la manifestación de lo adquirido por el alma. Es decir, el tercer intelecto, el adquirido, es un estado, una adquisición que el alma alcanza y que ya posee, pero que no se dinamiza (en el sentido de la "dynamis" aristotélica). En cambio, el cuarto intelecto, el que "llamamos segundo", es la realización de esa adquisición, es el mismo intelecto adquirido manifestándose, en su despliegue operativo.

En su definición del intelecto, Israeli no distingue entre estos dos aspectos del mismo intelecto, porque no logró la profundización en el concepto de "adquirido" que consiguió al-Kindī al desdoblarlo en estático y dinámico: es el escritor, que ya posee la escritura, en el momento mismo de escribir:

"Entonces, la distinción entre el tercero y el cuarto es que el tercero es una adquisición del alma, habiendo transcurrido el momento en que ella comenzó su adquisición, y lo hace salir cuando quiere; mientras que el cuarto, o bien en el momento de su adquisición primero, o bien en el momento de su aparición después, es cuando lo utiliza el alma. Así pues, el tercero es el que es una adquisición para el alma, que ya había hecho anteriormente, y, cuando ella quiere, existe en ella; el cuarto es el que se manifiesta en el alma cuando se manifiesta en acto" (685).

Se trata, en definitiva, de un segundo momento del mismo intelecto adquirido, muy importante, por lo demás, puesto que es su manifestación, su realización dinámica, operativa, reduplicativamente actual.

Al introducir este cuarto intelecto, el Filósofo de los árabes parece referirse, de una manera más explícita, aclarándolo, al texto aristotélico que hemos citado antes (686). En el proceso de intelección, el intelecto "segundo" es aquel por el que el alma, después de haber pasado al acto, piensa en acto, se dinamiza. Si al-Kindī lo llama "intelecto segundo" es porque es lo más parecido que hay en el alma al intelecto primero, como dice Jolivet:

"Si se considera de cerca, éste no es incluso exactamente "el intelecto que ha pasado en el alma de la potencia al acto", porque esta expresión parece designar el movimiento del conocimiento desde el punto de vista del intelecto en potencia, mientras que "intelecto segundo" debe entenderse, más bien, por referencia y oposición al "intelecto primero". Es, dicho de otro modo, la vida del inteligible en el alma, considerada desde el punto de vista del inteligible. El caso es aquí análogo, formalmente al menos, al del intelecto primero: lo mismo que éste es la forma inmaterial, aunque, no obstante, se distinga de ella, igualmente el intelecto segundo es idéntico al alma que piensa en acto, en tanto que unido a ella, y, no obstante, diferente de ella, en el sentido de que esta unión ha acaecido, y no era, pues, original" (687).

(685) Risāla fī -l-'aql, p. 358.

(686) De Anima, III, 4, 429b 5-9.

(687) L' intellect..., pp. 83-84.

Efectivamente, el alma, al igual que el intelecto primero, contiene las formas inteligibles, los universales, los géneros y las especies, habiendo llegado a identificarse con ellas, pues se ha comportado como una cuasi-materia para ellas. Son estas formas las que han actualizado la potencialidad del alma, como nos decía en el texto de Fī -l-falsafa al-ūlā:

"Y ellos (los universales) son el intelecto que está en acto, que ha hecho pasar al alma de la potencia al acto" (688).

Un último problema con respecto a este intelecto. Dice al-Kindī: "que nosotros llamamos" (689). ¿A quiénes se refiere al emplear el plural? ¿Quiénes son los que lo llaman "segundo"? Esta es una cuestión que, en el estado actual de nuestro conocimiento de las fuentes de al-Kindī, no se puede resolver.

Entre ambas enumeraciones de los diversos tipos de intelecto, al-Kindī expone, brevemente, el proceso de intelección. Dice que Aristóteles compara el intelecto con el sentido, a causa de la proximidad que hay entre el sentido y el viviente. Los traductores latinos en lugar de "viviente" (al-ḥayy, الحي), tradujeron "verdad" (al-ḥaqq, الحق) (690), error que hay que atribuir o a una mala lectura o a un fallo del copista del manuscrito que utilizaron, dada la similitud gráfica entre ambos términos, ya que al-Kindī parece referirse claramente al ser viviente o, más estrictamente, al animal, pues la sensación es común a todos los animales, mientras que no lo es el intelecto.

Al-Ahwānī cita un texto (691) en apoyo de la lectura "viviente", extraído del Kitāb al-naḥs, esa paráfrasis o resumen del De Anima, que atribuye al traductor Ishāq b. Hunayn y de la que ya hemos hablado. Este texto dice así:

"Comenzó (Aristóteles) distinguiendo entre el sentido y el intelecto, y dijo: el sentido pertenece a todos los animales, pero el intelecto no es propio de todos los animales" (692).

(688) Ed. cit., p. 155.

(689) Risāla fī -l-ʿaql, p. 354.

(690) Cfr. A. NAGY: Die philosophischen..., pp. 2-3.

(691) Op. cit., p. 179, n. 2.

(692) Ibidem, p. 157.

Es decir, la proximidad del sentido al viviente hay que entenderla como la absoluta solidaridad entre la sensibilidad y la animalidad, como afirma Jolivet (693). Esto es totalmente aristotélico, confirmado, además, por ese texto paralelo citado por al-Ahwānī. Así, que al-Kindī nos diga que Aristóteles establece esa comparación, por la proximidad entre el sentido y el viviente, entra de lleno en el contexto aristotélico de la *Risāla kindiana*.

Afirmado el paralelismo, el filósofo árabe explica, de pasada, los procesos de la sensación y de la intelección. Para ello, distingue dos clases de formas: las que están en la materia, objeto del sentido, y las que no están en la materia ni en la fantasía, propias del intelecto. Habíamos dicho que el conocimiento es la aprehensión de las formas. Por tanto, cuando el alma aprehende la forma que está en la materia física, que es el sensible en acto, se comporta como una nueva materia para ese sensible. Por esto se dice que la facultad sensible está en potencia respecto a esa forma, que la ha de actualizar. En el momento en que el alma recibe esa forma, se identifica con ella, como ya hemos explicado anteriormente: el sensible, en el alma, es el sentido. Fuera de estas identificaciones, no queda más que el sensible material, en tanto que material.

De la misma manera se realiza la intelección. Además de las formas que están en la materia, existen aquellas que no están en la materia ni en la fantasía. ¿Dónde están estas formas? Dejando aparte el problema ontológico que se plantea, y que al-Kindī no resuelve en ningún momento, ellas, en cuanto son formas noéticas, que no tienen materia ni descansan en las imágenes, están en el intelecto primero, puesto que éste es

"la especificidad de las cosas siempre en acto"
(694).

Hora es ya de resolver el problema que plantean estas palabras, que nos habíamos encontrado antes en el manuscrito del British Museum, en la definición de Isaac Israeli y, de una manera muy parecida, en el texto citado del tratado metafísico kindiano. ¿Qué quiere decir esta expresión?

(693) *L'intellect...*, p. 14.

(694) *Risāla fī -l-'aql*, p. 356.

Releamos de nuevo el texto del tratado Sobre la filosofía

primera:

"El intelecto es las especies de las cosas, puesto que la especie es inteligible, y lo que está por encima de ella, mientras que los individuos son sensibles" (695).

Las formas que no están en la materia ni en las imágenes, son las especies y los géneros (lo que está por encima de las especies), como ya habíamos visto. Son las formas inteligibles y, en cuanto tales, son el intelecto primero mismo, ya que no pueden estar ni en la materia, ni en el alma, ni siquiera en ésta descansando en la fantasía. Ahora se trata de formas puras (696). Cuando ellas se unen con el alma, son formas inteligibles, y el alma, que antes de unirse con ellas era inteligente en potencia, deviene inteligente en acto. Es decir, el alma, en cuanto facultad de entender, era intelecto en potencia; pero, una vez que ha recibido las formas inteligibles, se ha convertido en intelecto en acto. ¿Qué agente ha hecho pasar al alma de la potencia al acto?:

"Lo que hace pasar al alma, que es inteligente en potencia, hasta que llega a ser inteligente en acto, quiero decir, que se unan con ella las especies y los géneros de las cosas, es decir, sus universales, son los universales mismos; pues su unión con el alma hace que el alma llegue a ser inteligente, es decir, que tenga un cierto intelecto; a saber, están en ella los universales de las cosas. Los universales de las cosas, que son los que pasan de la potencia al acto en el alma, son el intelecto adquirido del alma, que ella lo tiene en potencia. Y ellos son el intelecto que está en acto, que ha hecho pasar al alma de la potencia al acto" (697).

Así, el intelecto primero es los universales mismos, los géneros y las especies. Estos, en cuanto que se unen con el alma, constituyen el intelecto adquirido; pero, en tanto que la hacen pasar de la potencia al acto, son el intelecto siempre en acto, es decir, el intelecto primero. En este sentido, en cuanto que los universales son el intelecto siempre en acto, éste es la especificidad de las cosas. Por esto se dice que este intelecto es causa y principio de los inteligibles

(695) Ed. cit., p. 154.

(696) Cfr. J. JOLIVET: L'intellect..., p. 16.

(697) FI -I-falsafa..., p. 155.

y de los intelectos: los inteligibles emanan de él, puesto que los contiene, por ser la especificidad de las cosas, y da origen, en el alma, a los diversos intelectos, es decir, los intelectos segundos, bien por la disposición del alma para recibir las formas inteligibles, intelecto en potencia, bien por la recepción misma, intelecto adquirido.

Así, el proceso de conocimiento, tal como lo entiende al-Kindī, es el siguiente: el alma, en potencia de entender, recibe del intelecto primero, que es la universalidad en acto, las formas puras a las cuales se une. Estas formas son, entonces, el intelecto adquirido, en cuanto son propiedad del alma; el intelecto adquirido, posteriormente, se manifiesta, se realiza operativamente, constituyéndose en el cuarto intelecto.

Son, por tanto, tres los términos que intervienen en este proceso: el que da (muʿīd, مفيد), la que recibe (mustafīda, مستفيدة) y lo adquirido (mustafād, مستفاد):

"Él deviene el dador y el alma la adquirente, porque el alma es inteligente en potencia, mientras que el intelecto primero está en acto; pues toda cosa que da algo de sí, el adquirente tiene este algo en potencia y no en acto" (698).

Estos tres términos son los tres primeros intelectos que ha enumerado: el intelecto siempre en acto; el intelecto en potencia, que pertenece al alma y que es esa potencialidad que tiene el alma para llegar a ser inteligente; y el intelecto adquirido, cuando ya está en posesión de los inteligibles. Cuando se manifiestan, el intelecto adquirido se asemeja al intelecto primero y, por ello, es llamado 'intelecto segundo'.

Cuando el alma ha recibido las formas, se identifica con ellas totalmente, se hace una con ellas, porque ella deviene una cuasi-materia para esas formas: intelecto e inteligible son uno con relación al alma. Pero esta identificación no se puede dar por relación al intelecto primero:

"Lo inteligible en el alma y el intelecto primero, respecto del intelecto primero, no son una sola cosa; pero, respecto del alma, lo inteligible y el intelecto son una sola cosa" (699).

Una última cuestión se nos plantea a propósito del intelecto primero: si es la especificidad de las cosas, es decir, los universales, ¿es, acaso, el mundo inteligible en el que residen las ideas? En este caso, sería el "mundo del intelecto", del que nos habla en su Ri-sāla fī -l-qawl fī -l-nafs, como hemos indicado anteriormente. O, por el contrario, ¿es ese intelecto universal, común a todos los hombres, que engendra el conocimiento en ellos, según lo entendió Averroes? O ¿se trata del intelecto especulativo de Juan Filópono? Ningún dato aporta al-Kindī para dilucidar este problema.

Finalmente, ¿qué relación hay entre el conocimiento sensible y el intelectual? Ninguna alusión se encuentra en nuestro filósofo con respecto a esta relación. Según piensa Jolivet (700), ello se debe a que su doctrina completa del conocimiento no responde plenamente al espíritu aristotélico.

Sabemos que para Aristóteles, el paso de la sensación a la intelección tiene una gran importancia en la génesis del conocimiento. Al-Kindī en ningún momento se refiere a esta génesis cuando caracteriza el proceso del conocimiento intelectual. Sin embargo, veíamos que situaba la imaginación en una línea fronteriza entre la sensación y la intelección. Pero no llegó a desarrollar completamente esta doctrina, al menos en los textos que hoy conocemos.

Según la concepción que acabamos de ver, entre la sensación y la intelección hay un gran parecido, pero, por lo que sabemos, no hay continuidad. Habría que señalar la inflexión neoplatónica sufrida aquí por el Filósofo de los árabes, pues se sabe que fue propio del platonismo afirmar la separación entre ambos tipos de conocimiento, el sensible y el intelectual (701).

(699) Ibidem, p. 357.

(700) L'intellect..., p. 15.

(701) Cfr. W. ROSS: op. cit., p. 214.

Como resumen a todo lo expuesto aquí, podemos decir que al-Kindī, a pesar de no profundizar totalmente el problema noético, estableció un modelo que los siguientes filósofos árabes siguieron. Introdujo en la tradición aristotélica una cuádruple división del intelecto, cuya fuente ha suscitado un problema: ¿cuál fue el origen de esta división?

Diversos investigadores se han planteado esta cuestión. ¿Fue un planteamiento original de nuestro filósofo? ¿Fue una fuente griega desconocida, como parece sugerir A. Nagy (702)? ¿Fue el Peri Nou de Alejandro de Afrodisia, como sostiene Gilson (703)? ¿Fue el mismo Aristóteles, como asegura Abū Rīda (704)?

La cuestión de la fuente de las teorías medievales del intelecto la expondremos en el siguiente capítulo, porque, al ser un problema que atravesó toda la filosofía posterior, está presente, también, en al-Fārābī.

Por medio de su concepción del intelecto, al-Kindī resolvió los dos problemas a los que se enfrentó, la inmortalidad del alma, que la alcanza el hombre al unirse su alma con el intelecto primero, aunque no se identifique con él; y la fundamentación del conocimiento científico para alcanzar la verdad, esa nueva forma de conocimiento que los árabes adquirieron por su contacto con la filosofía griega, que es conseguida por ese mismo intelecto primero. Afirmar, por tanto, la existencia de este intelecto fue algo necesario para el desarrollo de todo el sistema filosófico en el pensamiento árabe.

2.- BAKR AL-MAWṢILĪ.

Cuando exponíamos la concepción del alma en los primeros falāsifa, incluimos la doctrina ofrecida por el traductor Qusṭā ḡ. Lūqā

(702) Die philosophischen..., p. XVIII.

(703) Les sources..., pp. 22-27.

(704) Op. cit., pp. 346-351.

sobre la misma. Sin embargo, este autor y traductor no nos ha legado ningún escrito acerca del intelecto. En cambio, sí lo encontramos en un autor, desconocido tanto en la Edad Media latina y el mundo árabe, puesto que ninguna referencia a él se hace en las obras de los escritores árabes, como en nuestros días.

En un artículo publicado en 1956, S. Pines daba a conocer (705) la existencia de una epístola titulada Fī -l-nafs (Sobre el alma), cuyo autor fue un tal Bakr Ibn al-Qāsim Ibn Abī Tawr al-Mawṣilī. Las fuentes árabes no nos mencionan ni el nombre ni la obra de este filósofo. Como parece que vivió en la época en la que la filosofía musulmana iniciaba su andadura, hacia finales del siglo III/IX y comienzos del siguiente, y no posteriormente, como parece sugerir M. Arkoun (706), creemos que sería interesante resumir la exposición que sobre su doctrina del intelecto nos ofrece Pines en su artículo, como prueba de nuestra tesis general.

El interés por esta obra se acrecienta desde el momento en que sabemos que el medio ambiente en el cual debió escribirse, mantenía escasos contactos con el desarrollo que la filosofía iba adquiriendo dentro del Islam. Las únicas referencias a este medio ambiente y a la fecha en la que debió vivir nuestro autor, nos las proporciona la misma obra, pues cita los nombres de los traductores y médicos Abū 'Uṭmān al-Dimašqī (707), que murió hacia el año 300/914, a quien dirige la epístola llamándole "maestro"; y Tābit b. Qurra (708), filósofo de Harrān que murió en el 288/901, cuyas enseñanzas debían ser conocidas en todo el territorio contiguo a la ciudad de los Sabeos y, por, tanto, también en Mosul (Mawṣil), de la que era originario Bakr al-Mawṣilī, a juzgar por su "nisba" (patronímico). Las pocas noticias existentes sobre el entorno cultural, hacen que su doctrina sobre el intelecto se nos muestre sugestiva.

(705) La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawṣilī, en Studi Orientalistici..., pp. 350-364.

(706) Contribution..., p. 114, n. 2.

(707) Cfr. IBN AL-NADīm: op. cit., p. 298. IBN ABĪ UṢAYBĪ'A: op. cit., vol. I, p. 234. IBN AL-QIFTĪ: op. cit., p. 409. GAL, S.I, 369-370.

(708) Cfr. IBN AL-NADīm: op. cit., p. 272. IBN AL-QIFTĪ: op. cit., pp. 115-122. IBN ABĪ UṢAYBĪ'A: op. cit., vol. I, pp. 215-218. GAL, S. I, pp. 384-386.

El objeto de este tratado FI -1-nafs, según declara al comienzo, es el estudio del alma, ciencia que es de sumo interés para el hombre, porque el alma es la causa de su existencia y aquel principio por el que realiza sus actos, tiene voluntad y está dotado de entendimiento. Sin embargo, no establece el problema del alma entera, sino sólo el de una parte o facultad de la misma: el intelecto, de cuya existencia no cabe la menor duda (709). Suponemos que si Bakr se decidió a investigar sobre la naturaleza de esta facultad es porque la consideraría como tema nuclear de la filosofía, quizá en orden a clarificar los problemas de la inmortalidad del alma y del conocimiento, pues ambos temas están presentes, implícitamente, en el desarrollo doctrinal que ofrece.

El intelecto es una sustancia, no un cuerpo, inmortal y no susceptible de corrupción, cuya sustancia es la ciencia misma. Esta es la conclusión a la que llega. ¿Cómo se puede conocer la naturaleza del intelecto? Para solucionar esta cuestión, propone un método que, según dice, toma de Tābit. Fue el método seguido por Galeno al definir la pleuresía: para conocer la esencia de esta enfermedad, hay que considerar sus síntomas. Así, para definir la naturaleza del intelecto es preciso conocer antes sus síntomas, esto es, sus actos. Parte, como se puede observar, del principio aristotélico de que los actos y las operaciones son, lógicamente, anteriores a las potencias (710).

Las operaciones propias del intelecto son: aprehender, comprender, examinar y juzgar las aprehensiones que le llegan de los sentidos, de las otras facultades psíquicas y del mismo intelecto. Pero la operación más peculiar de esta facultad del alma es la aprehensión. Hay que definirla y, si es susceptible de división, saber cuál es la que más propiamente conviene al intelecto.

La aprehensión es la "información" de algo por medio de una forma:

"Toda (cosa) en la que hay una forma y que, con eso, tiene una voluntad que le permite (comunicar), cuando quiera, a esta forma un movimiento en acto, es un (sujeto) que aprehende" (711).

(709) Cfr. S. PINES: La doctrine..., pp. 353-354.

(710) De Anima, II, 4, 415a 18-19.

(711) S. PINES: La doctrine..., p. 356.

Esta definición, que Bakr toma de Tābit, le lleva a constatar que la aprehensión es la recepción de una forma por el sujeto que aprehende. Pero, además, toda aprehensión comporta, necesariamente, una voluntad; porque, el hecho de que una forma subsista en algo, o, con otras palabras, informe algo, no permite concluir que esta cosa sea un sujeto que aprehende. Por tanto, recibir una forma no siempre es conocer: un trozo de cera que es impresionado por una forma no conoce. Esto será afirmado, también, por al-Fārābī.

Puesto que las "informaciones" son de dos clases, las adquiridas y las que no lo son, hay que indagar a qué clase de estas dos pertenece la aprehensión intelectual. En principio, parece que las aprehensiones que tiene el intelecto corresponden a objetos que han sido adquiridos por él mismo o por sus principios, gracias a la mediación de los sentidos y de otras facultades que hay en el cuerpo. Sin embargo, si el intelecto tiene aprehensiones que no responden a esto, o han sido adquiridas por mediación de algo distinto al cuerpo; o no han sido adquiridas, sino que son debidas a un volverse el intelecto sobre sí mismo y a la contemplación de su propia esencia (712). Puesto que el intelecto tiene estas tales aprehensiones, ¿cuál de las dos hipótesis es la cierta? Después de rechazar que el intelecto no puede tener aprehensiones que hayan sido adquiridas por algo distinto del cuerpo, por que, si así fuera, esta cosa debería ser conocida por el intelecto, Bakr al-Mawṣilī concluye que las aprehensiones propias del intelecto no son adquiridas, sino que son aquellas que el intelecto alcanza por sí mismo, tales como el conocimiento de los primeros principios.

Para confirmar esto, Bakr cita a Platón: aprender no es otra cosa que recordar, lo cual quiere decir que la aprehensión que está presente en acto en el intelecto, forma parte de la esencia del mismo; esto es, la aprehensión, o representación intelectual, es el mismo intelecto (713). Hay, de esta manera, una total identificación entre el sujeto, que es el intelecto, y el objeto, al que los antiguos llaman "inteligible". Se trata, como se ve, de un nuevo intento de sínte-

(712) Ibidem, p. 357.

(713) Ibidem, p. 359.

sis entre Platón y Aristóteles lo que propone. El conocimiento que el hombre adquiere por medio de la aprehensión intelectual es la ciencia más superior.

Como lo que indican las primeras proposiciones, que son el acto del intelecto, no puede perecer ni sufrir cambio su esencia y, a su vez, se identifica con el intelecto, entonces éste no puede padecer ninguna alteración. Luego el intelecto existe por sí mismo sin necesitar de un cuerpo o de nada que sea distinto de él. El intelecto es, en consecuencia, una sustancia. Es, además, viviente, porque lo que está dotado de aprehensión es, por definición, viviente, ya que puede desarrollar un movimiento a través de la voluntad.

Bakr al-Mawṣilī concluye:

"Si la cosa es como yo la veo, opino que he demostrado que esta parte (del alma) es una sustancia y no un cuerpo, que ella es inmortal y que no es susceptible de corrupción, que su sustancia es la ciencia misma" (714).

Pines finaliza su artículo diciendo que las relaciones de esta doctrina con la de Aristóteles son claras: la concepción según la cual intelecto, aprehensión y objeto de la aprehensión se identifican, no es más que una adaptación de la teoría aristotélica de la identidad entre lo pensado, el acto del pensamiento y la facultad que piensa. Pero, al rechazar el conocimiento sensible, previo a la intelección, y al aceptar la reminiscencia, Bakr al-Mawṣilī se acerca a Platón (715).

Para comprender mejor el sentido de esta doctrina y el interés de este autor en dedicar un estudio al intelecto, sería necesario conocer mejor el medio ambiente cultural en el que vivió. Al ser muy escasas las fuentes para el conocimiento de este entorno ambiental, se

(714) Ibidem, pp. 362-363.

(715) En el momento de redactar este trabajo, para someterlo a su defensa, hemos recibido, enviada por el British Museum, una fotocopia del manuscrito en el que se encuentra el texto de este tratado de Bakr al-Mawṣilī. Dada la dificultad que su lectura presenta, creemos que es más oportuno estudiarlo con suficiente tiempo para ofrecer un estudio más detallado, así como su traducción completa. Ello nos permitirá, entonces, comprobar si realmente es un texto interesante en el conjunto de la filosofía árabe.

convierte en empresa bastante difícil. Nos queda, sin embargo, esta epístola como prueba de que el intelecto constituyó una preocupación en todos los ambientes musulmanes en donde existían ocupaciones y quehaceres filosóficos.

3.- AL-FĀRĀBĪ.

La felicidad eterna, para al-Fārābī, fin al que tiende el hombre, depende del perfeccionamiento del alma, como antes hemos indicado. Tan sólo una facultad puede perfeccionar la sustancia misma del alma: la racional (al-quwwa al-nāṭīqa) (716), que es aquella por la que el hombre entiende, aquella por la que reflexiona, por la que adquiere las ciencias y las artes, y por la que distingue entre lo "hermoso" y lo "feo" de las acciones (717). Esta facultad o razón (nuṭq, نطق), que es la esencia del intelecto (ʿaql, عقل) (718), ofrece varios significados.

Para dilucidar estas diversas acepciones, al-Fārābī escribió su Risāla fī maʿānī al-ʿaql (Epístola acerca de los significados del intelecto) (719), muy conocida en la Edad media cristiana bajo los títulos de De intellectu o De intellectu et intelligibili (720), tradu-

(716) Cfr. AL-FĀRĀBĪ: ʿUyūn..., p. 64; trad. esp., p. 271.

(717) Cfr. AL-FĀRĀBĪ: Fuṣūl..., p. 107.

(718) Cfr. AL-FĀRĀBĪ: Šarḥ... fī -l-ʿibāra, p. 34.

(719) Ediciones de F. DIETERICI y de M. BOUYGES, ya citadas. Traducción alemana: F. DIETERICI: Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt, Leiden, J. Brill, 1892, pp. 61-81. Traducción italiana: F. LUCCHETTA: Farabi. Epistola sull'intelletto, Padova, Editrice Antenore, 1974.

(720) Ed. G. CAMERARIUS: Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt, Parisi, apud Dionysium Moreau, 1638. Reimpresión: Frankfurt am Main, Minerva, 1969. Ed. también por E. GILSON: Les sources..., pp. 115-126, con traducción francesa, pp. 126-141.

cida por Domingo Gundisalvo o Juan Hispano (721). Este tratado, junto con la Madīna al-fāqila y algunos pocos textos de otras obras, son las fuentes para establecer la concepción del intelecto en Abū Naṣr al-Fārābī.

A) Los diversos sentidos del término "intelecto".

Comienza al-Fārābī esta Epístola constatando la diversidad de acepciones en que el término "intelecto" (ʿaql) es usado (722):

"El nombre de 'intelecto' se dice de muchas maneras:

- 1) La cosa por la que el vulgo dice del hombre que es inteligente. 2) El intelecto que los mutakallimūn repiten usualmente diciendo: esto es lo que el intelecto requiere, o lo que el intelecto rechaza. 3) El intelecto que el maestro Aristóteles menciona en el Libro de la demostración. 4) El intelecto que menciona en el tratado sexto del Libro de las costumbres. 5) El intelecto que menciona en el Libro del alma. 6) El intelecto que menciona en el Libro de la metafísica" (723).

El resto de la obra está dedicado a estudiar, in extenso, cada uno de estos significados. Ellos se pueden dividir, como ha hecho M. Cruz Hernández (724), en cuatro sentidos: los prefilosóficos, que comprenderían los dos primeros enumerados; los pregnoseológicos, que serían el tercero y el cuarto; el gnoseológico, que abarca la división que al-Fārābī establece con respecto al quinto significado; y, finalmente, el metafísico, que es el último de los expuestos. Estudiaremos

-
- (721) Sobre el traductor latino, cfr.: H. BÉDORÉ: Les premiers traductions tolédanes de philosophie: oeuvres d'Alpharabi, en Revue Neoscholastique de Philosophie, 41 (1938), pp. 83, 93 y 97.
D. SALMAN: The medieval translations of Alfarabi's works, en The New Scholasticism, 13 (1939), p. 246.
- (722) En estas traducciones latinas, el mismo término árabe, ʿaql, es traducido por "intellectus", "intelligentia" o "ratio". Cfr. J. JOLIVET: Intellect et intelligence...
- (723) Risāla fī maʿānī al-ʿaql, ed. M. BOUYGES, pp. 3-4. Citaremos siempre por esta edición por ser más completa que la de F. Lietzmann.
- (724) Historia de la filosofía..., vol. I, p. 93.

en este apartado aquellos significados del intelecto que no son los gnoseológicos, es decir, los que no aparecen en el De Anima de Aristóteles según al-Fārābī, reservando éstos para el siguiente.

El primer sentido al que se refiere el Maestro Segundo designa el significado más vulgar del término: cuando se dice, por ejemplo, que Mu'āwiya es inteligente (ejemplo puesto por el mismo al-Fārābī y que no se encuentra en las versiones latinas). ¿Por qué se puede decir esto de Mu'āwiya? Para explicarlo, al-Fārābī recurre a la noción de virtud y dice que el vulgo se divide en dos grupos, aquellos que piensan que el que es inteligente es quien emplea su reflexión para hacer el bien y evitar el mal, y aquellos que opinan que es inteligente quien emplea su reflexión para obrar, sin precisar que su acción sea buena o mala. En ambos casos, se refieren a aquel "que se muestra inteligente" (al-muta'qqil) (725). Entonces, intelecto, en este primer sentido, designa la facultad que tiene quien obra con reflexión, siendo empleada en el sentido en que la usa Aristóteles:

"En Aristóteles, el significado de "el que se muestra inteligente" es el que es de excelente reflexión para descubrir las acciones de la virtud que hay que hacer, en el momento en que actúa en algunos casos, cuando, además, es virtuoso por naturaleza" (726).

Este sentido vulgar podría confundirse con el cuarto significado, es decir, con el sentido en que Aristóteles lo utiliza en la Ética a Nicómaco. Sin embargo, al-Fārābī indica claramente con él el sentido común, el buen sentido, la sensatez, que son cualidades de casi todas las personas. Sería el "koinai ennoiai" de los estoicos (727), mientras que el significado que tiene en la obra aristotélica mencionada hace referencia al hábito de los primeros principios y su aplicación, lo cual requiere la experiencia personal, como ya veremos.

(725) Sobre el significado del término "ta'qqul" (تعقل) y el participio activo correspondiente, "muta'qqil", cfr. Apéndice, traducción de la Risāla fī ma'ānī al-'aql, nota 1, en p. 399, de este trabajo.

(726) Risāla fī ma'ānī..., p. 7.

(727) Cfr. El, s.v. "Aql", vol. I, pp. 352-353.

El sentido bajo el cual los mutakallimíes ("loquentes" en la traducción latina) usan el término "intelecto" hace referencia a lo que es claro para todos o para la mayoría de los hombres. Es decir, es el recurso a la autoridad de la razón, empleado, especialmente, por los mutazilíes cuando dice: "el intelecto requiere esto" o "esto repugna al intelecto". Quieren decir con ello

"lo que es cognoscible a la primera opinión de todos, pues, ciertamente, la primera opinión común, en todos o en la mayoría, es llamada intelecto" (728).

Parece que hay aquí una crítica al método lógico empleado por los mutazilíes, cuyos razonamientos no se fundarían en premisas ciertas y evidentes, sino sólo probables (729). Es decir, ellos no aplicarían los principios de la ciencia, sino que confiarían en la opinión común. El intelecto sería, por tanto, aquello que es claro a los hombres, una especie de recta razón del pensar.

El tercer significado, aquel que Aristóteles emplea en el Libro de la demostración (730), es el intelecto por el que el hombre conoce los primeros principios sobre los que se funda la ciencia, conocimiento que no requiere ni el razonamiento ni la reflexión. Al tratar de establecer el método científico que debe seguir el conocimiento humano, método basado en la lógica como ya hemos dicho, al-Fārābī encontró que Aristóteles lo había fundamentado en el hábito de los primeros principios, que es un conocimiento intuitivo, anterior a la demostración. Y este es el sentido primario del término "intelecto". Es una disposición o aptitud natural en el hombre:

"Designa con él la facultad del alma por la que llega al hombre la certeza en las premisas universales, verdaderas y necesarias, sin razonamiento alguno y sin reflexión, sino por la disposición natural (al-fiṭra) y por la naturaleza" (731).

(728) Ibidem, p. 8.

(729) Cfr. F. LUCCHETTA: op. cit., p. 20.

(730) Anal. Post., II, 9, 100b 5-17.

(731) Risāla fī ma'ānī..., p. 8.

Se trata del intelecto especulativo que alcanza los principios de la ciencia. Es una de las dos partes que tiene la facultad racional, tal como al-Fārābī expone en los Fuṣūl al-madani:

"Hay (una facultad racional) práctica y otra especulativa. Una parte de la práctica es propia de la habilidad y otra, reflexiva. La especulativa es aquella por la que el hombre conoce los existentes cuya condición es no hacerlos nosotros ni cambiarlos de un estado a otro, por ejemplo, que tres es un número impar y cuatro un número par; ciertamente, no podemos cambiar el tres para que llegue a ser un par, pues el tres perdura, ni el cuatro para que llegue a ser un impar, pues es cuatro, tal como podemos cambiar la tabla para que llegue a ser redonda después de haber sido cuadrada, pues ella es tabla en ambos estados a la vez" (732).

Este intelecto es el que está en potencia cuando todavía no ha recibido los primeros principios, pero, una vez que ha recibido la iluminación del intelecto agente, estará en acto. Este desarrollo lo trata al-Fārābī posteriormente, cuando considera el intelecto del que Aristóteles habla en el De Anima. Es, en definitiva, el mismo intelecto que es una de las partes del alma.

La cuarta acepción es aquella que utiliza Aristóteles en el Libro de las costumbres, es decir, la Ética a Nicómaco (733), única obra aristotélica dedicada a la moral que llegó a ser conocida por los árabes (734), habiendo sido comentada por nuestro filósofo (735). En este sentido, el intelecto designa aquella parte del alma que adquiere los principios de la vida práctica, aquellos que posibilitan el conocimiento del bien y del mal. Es el saber elegir las acciones encaminadas a la realización del bien y evitar las que no conducen a este fin; es

"la parte del alma a la que llega, por la perseverancia en el hábito de alguna cosa entre las cosas que están en algún género, por una larga experiencia de alguna cosa entre las cosas que están en algún géne-

(732) Ed. cit., p. 108.

(733) Et. Nic., VI, 8, 1142a 11-16; 12, 1143b 11-14.

(734) Cfr. A. BADAWI: La transmission..., p. 83.

(735) IBN AL-QIFTI: op. cit., p. 279. Cfr. I. MADKOUR: La place..., p. 188.

ro y por un largo tiempo, (llega) la certeza en los juicios y en las premisas sobre las cosas propias de la voluntad, cuya condición es ser elegidas o evitadas" (736).

Este cuarto sentido del término "intelecto" se encuentra, efectivamente, en la Ética a Nicómaco, en la que Aristóteles distingue entre la parte especulativa (theōretiké dianoia) y la parte práctica (to praktikon dianoëtikon) del alma racional (737). Aquello por lo que ambas partes se diferencian, no es su objeto, sino su fin:

"El intelecto que razona en vista de un fin, llamado de otro modo el intelecto práctico, difiere del intelecto especulativo por su fin" (738).

El fin del intelecto teórico está en su propia actividad, que corresponde a lo necesario, mientras que el fin del intelecto práctico es la acción moral, dominio de lo contingente. Así, la ejecución de esta acción depende del intelecto, pero sólo de su función práctica, no de la especulativa. En esta misma función práctica del intelecto hay que establecer una diferencia entre el hábito de los primeros principios del obrar, lo que fue llamado luego por Sto. Tomás la "sínderesis", y la aplicación de esos principios a las condiciones de la acción, que es lo que Aristóteles llama la "fronesis" (739).

Cuando al-Fārābī se refiere al "intelecto del Libro de las costumbres", no confunde la "fronesis" con el "noūs" o, en términos de Sto. Tomás, con la "sínderesis", pues el filósofo árabe alude claramente a esta última, es decir, al hábito de los primeros principios en el orden práctico, cuyo conocimiento compete al intelecto, del mismo modo que le compete el conocimiento de los primeros principios en el orden especulativo, del cual habla Aristóteles en el Libro de la demostración. Por tanto, al-Fārābī, con este cuarto sentido, quiere expresar el intelecto práctico, la sínderesis, el hábito de los primeros principios en el obrar:

(736) Risāla fī ma'ānī..., p. 9.

(737) VI, 2, 1139a 27-31.

(738) De Anima, III, 10, 433a, 14-15.

(739) Cfr. J.A. GARCÍA-JUNCEDA: La sínderesis en el pensamiento de Sto. Tomás, Madrid, 1962, pp. 9-10.

"La (parte) práctica es aquella por la que se disciernen las cosas cuya condición es hacerlas nosotros y cambiarlas de un estado a otro. La que es propia de la habilidad y del arte es aquella por la que se adquiere una habilidad, por ejemplo, la carpintería, la agricultura, la medicina y la navegación. La reflexiva es aquella por la que meditamos sobre lo que queremos hacer, cuando queremos saber si es posible hacerlo o no, y, en el caso de sea posible, cómo conviene que hagamos esa acción" (740).

Este hábito de los primeros principios, la sindéresis, es lo que aumenta con la edad en el hombre, siendo una cualidad más propia de los hombres viejos que de los jóvenes, pues esta parte del alma necesita largas experiencias que sólo tienen lugar después de un vasto periodo de tiempo, con lo que se consolidan estos principios en el hombre.

¿Se confunden entre sí estos cuatro primeros sentidos del intelecto, como parece afirmar Gilson (741) cuando dice que cabalgan unos sobre otros? Creemos que no. Son cuatro usos distintos que, aunque algo próximos, se diferencian claramente. Mientras que el primer significado se refiere al buen sentido, al sentido común de casi todas las personas, el cuarto es el hábito de los primeros principios prácticos, que se afianza a través de la experiencia personal de cada hombre. Igualmente, no hay que confundir el segundo, que hace referencia a la primera opinión común de los hombres, a las verdades de consentimiento universal, que pueden ser verdades particulares, con el tercero, que es el hábito de los primeros principios especulativos, principios generales que fundamentan la ciencia (742).

El quinto significado es el que utiliza Aristóteles en su Libro del alma. Con él, al-Fārābī se enfrenta a la teoría del intelecto como facultad humana que posibilita el conocimiento de la Verdad. Es el sentido más importante, como lo muestra el hecho de que el Mestro Segundo le dedica más extensión. Por ser la acepción que más nos interesa, lo consideraremos en el siguiente apartado.

(740) Fuṣūl..., p. 108.

(741) Les sources..., p. 29.

(742) Cfr. A. BADAWI: Histoire..., vol. II, pp. 547-548.

Finalmente, al-Fārābī trata el último significado que se le puede aplicar al término "intelecto", el sentido "metafísico" del mismo. Es aquel que le dió Aristóteles en su Metafísica (743). Para alcanzar y comprender el sentido de este intelecto, el filósofo árabe pone en juego su cosmología y su metafísica, aunque de una manera breve, puesto que las desarrolla más ampliamente en otras obras.

El intelecto agente, cuya existencia ha quedado demostrada en la explicación del quinto significado (lo veremos más adelante), no actúa siempre, porque o no encuentra la materia preparada para aplicarse a ella, o halla un impedimento externo, o por ambas cosas a la vez (744). En consecuencia, si el intelecto agente no obra siempre, no es el primer principio de todos los existentes, puesto que tiene necesidad de que se le dé una materia para actuar. Hay, por tanto, en su sustancia una imperfección, lo que implica que su ser no es por sí mismo, sino por otro.

Entonces, comienza al-Fārābī la indagación de ese ser primero que sea el origen del intelecto agente. Este ser primero, nos advierte en otra obra, tiene que ser necesario, en tanto que los demás seres sólo son posibles:

"Decimos que los seres son de dos clases. Con una de ellas se expresa el ser cuya esencia no implica su existencia; se le llama el ser posible. Con la otra se expresa el ser cuya esencia implica su existencia; se le llama el ser necesario" (745).

Es la distinción entre el ser necesario y el ser posible. Este planteamiento original de al-Fārābī fue desarrollado por Avicena, siéndole atribuida a éste tal distinción.

En la Risāla fī ma'ānī al-'aql, al-Fārābī continúa diciendo que los que dan al intelecto agente las materias y los sujetos en los que actúa son los cuerpos celestes, como Aristóteles había afirmado en su Libro de la generación y de la corrupción (746). Sin embargo, estos

(743) Metaf., XII, 7-9.

(744) Risāla fī ma'ānī..., p. 33.

(745) Uyūn..., p. 57; trad. esp., p. 259.

(746) De gener. et corrup., II, 10, 336a 15, donde afirma que la causa de la generación es el movimiento de traslación de los cuerpos celestes.

cuerpos celestes tienen la causa de su ser en sus motores. El motor más perfecto es el motor del primer cielo.(747). ¿Será este motor el primer principio de todos los seres?

El motor del primer cielo produce dos cosas: el cuerpo celeste que mueve, que es de naturaleza material, y el motor del siguiente cielo, que es de naturaleza intelectual (748). Por tanto, al tener en sí una naturaleza doble, no puede ser la unidad absoluta, que es requerida por el Primer principio de todos los seres del mundo inteligible y del mundo sensible:

"Su principio, que es principio de aquello por lo que se sustancializa el motor del primer cielo, es necesariamente uno bajo todos los aspectos. No es posible que haya un existente más perfecto que él ni que tenga un principio. Él es, por tanto, el principio de todos los principios y principio primero de todos los existentes. Éste es el intelecto que Aristóteles menciona en la letra "lam" (749) del Libro de la Metafísica. Cada uno de aquellos otros (principios) es también un intelecto, aunque éste es el intelecto primero, el primer existente, el primer uno, la verdad primera, mientras que aquellos otros sólo han llegado a ser intelecto a causa de éste, según un orden" (750).

Al Primer motor aristotélico, al-Fārābī le añade las características del Uno neoplatónico, identificándolo con Dios.

Para Aristóteles, todo movimiento necesita un motor. Ahora bien, como el movimiento es eterno, para ser explicado necesita de un motor eterno, inmóvil y que no tenga extensión (751). Pero este Primer motor de la Física aristotélica todavía no se puede identificar con Dios. Hay que acudir a la Metafísica para encontrar dicha identificación, pues en esta obra Aristóteles nos dice que ese Primer motor inmóvil es, también, espíritu.

(747) Risāla fī maʿānī..., pp. 33-34.

(748) Ibidem, pp. 34-35.

(749) Se trata del libro "Lambda". Los árabes designaron algunas veces a la Metafísica de Aristóteles con el nombre de Libro de las letras. Cfr. AL-FĀRĀBĪ: Kitāb al-ḥurūf, ed. cit.

(750) Risāla fī maʿānī..., pp. 35-36.

(751) Física, VIII, 5-10.

Al igual que en la Física, en esta última obra Aristóteles se plantea la existencia de una sustancia, cuya esencia sea el movimiento, que sea inmóvil y, por tanto, acto puro. Después de suscitar esta cuestión del Primer motor inmóvil, se pregunta qué cosa es lo que mueve y es inmóvil. Lo que mueve sin ser movido es lo amable y lo inteligible (752). Lo que es supremo en el orden del amor, es supremo en el orden de la inteligibilidad. Luego el principio es el pensamiento. Al mover sin ser movido, no es susceptible de ningún movimiento, y, por consiguiente, es acto puro y necesario. Por ser necesario, es el bien. Pero es también la suprema inteligencia y, por esto, la vida reside en él. En este momento, es decir, cuando Aristóteles afirma que es sustancia viviente, comienza a llamar Dios al Primer motor inmóvil. Ahora bien, por ser inteligencia divina, debe pensar el objeto más excelente; este objeto, para que sea tal, tiene que ser él mismo. Luego Dios se piensa a sí mismo: su pensamiento es el pensamiento del pensamiento (ἡ νόησις νοήσεως νόησις) (753). Tal es Dios para Aristóteles.

A este Primer principio y motor aristotélico, que es Dios, al-Fārābī le aplica las características del Uno neoplatónico, conocido por él a través de la Teología del Pseudo-Aristóteles. Este Uno es el ser por excelencia, la fuente suprema de donde proceden todos los demás seres (754); es más que ser, más que esencia, más que existencia, pues es la absoluta trascendencia que supera la inteligibilidad. Es lo Uno inefable que no piensa.

El Intelecto primero de al-Fārābī es este Uno neoplatónico en el que se ha introducido, en su esencia, el pensamiento. Por esto, es el pensamiento que se piensa a sí mismo y que, pensándose a sí mismo, crea la multiplicidad por emanación. Es el intelecto más excelente de todos, en el que se identifican perpetuamente el intelecto, el inteligente y el inteligible, y del que emanan todos los seres, pues es causa eficiente del ser (755).

(752) Metaf., XII, 7, 1072a 25.

(753) Ibidem, 9, 1074b 34-35.

(754) Cfr. Teología, ed. cit., p. 134; trad. esp., p. 235.

(755) Cfr. Madīna..., pp. 23-37; trad. esp., pp. 339-352.

Con esta acepción finaliza la exposición de los diversos sentidos en los que es usado el término "intelecto", según los entendió al-Fārābī.

B) El intelecto según el De Anima.

Es aquí en donde al-Fārābī desarrolla su propia concepción del intelecto, atribuyendo a Aristóteles ideas que, a veces, son incompatibles con el aristotelismo, como ha señalado I. Madkour (756).

Al admitir la cuádruple división del intelecto, el Maestro Segundo se colocó cerca de su predecesor, al-Kindī, aunque entre las doctrinas de ambos hay grandes diferencias.

Por otra parte, al-Fārābī se separó de los comentaristas griegos del Estagirita, los cuales, guiados por el deseo de adecuar, como hiciera Aristóteles, la teoría del intelecto al hilemorfismo, habían explicado la facultad superior del alma apoyándose en los conceptos de materia, forma y compuesto sustancial. En la teoría del filósofo árabe ningún intelecto es considerado compuesto sustancial. Para él, los diversos intelectos se superponen de tal manera que cada uno de ellos desempeña el papel de forma respecto al inferior, y el de materia respecto al superior.

Su teoría del intelecto no sólo la expone en la Risāla, sino también en la Madīna al-fāqila. Ambas, no obstante, tienen un carácter muy heterogéneo. Mientras que la Risāla fī ma'ānī al-'aql ofrece dificultades, muchas veces insuperables, dada su condición, con toda seguridad, de obra de juventud, siendo una primera expresión, bastante confusa aún, de su teoría de la emanación; en cambio, la Madīna al-fāqila es más clara, pero, puesto que es una especie de pequeña suma filosófica, aborda muy rápidamente, y casi de pasada, los problemas cuya solución buscamos.

Vamos a analizar la doctrina presentada por nuestro filósofo en la primera de estas obras, completándola con textos de la segunda.

Al-Fārābī comienza diciéndonos:

"En cuanto al intelecto que menciona en el Libro del alma, lo considera bajo cuatro modos: intelecto en potencia (عقل بالقوة), intelecto en acto (عقل بالفعل), intelecto adquirido (عقل مستفاد) y el intelecto agente (العقل الفعال)" (757).

Después de exponer esta enumeración, Abū Naṣr al-Fārābī los explica uno a uno.

a) El intelecto en potencia. Si en la Risāla le designa con este nombre, en la Madīna le llama "intelecto material" (عقل حيواني):

"El intelecto humano, que le viene (al hombre) por naturaleza desde su comienzo, es una cierta disposición en una materia preparada para recibir las impresiones de los inteligibles: ella es un intelecto en potencia y un intelecto material y es, también, un inteligible en potencia " (758).

¿Cómo entiende al-Fārābī este intelecto? Encontramos en nuestro filósofo una cierta indecisión al definir su naturaleza, como ha indicado E. Gilson (759), pues nos dice que es "una cierta alma", con lo que parece seguir a Platón, o "una parte del alma", siguiendo a Aristóteles, o "una cierta cosa", que no especifica (760).

De lo que se desprende del texto alfarabiano, parece que el intelecto en potencia es algo ("una cierta cosa") que está preparado para recibir los inteligibles. Pero, no se trata de la simple preparación o disposición, como pensara Alejandro de Afrodisia. Aunque el texto citado de la Madīna dice expresamente que hay en el intelecto una disposición (هيئة, hay'a), sin embargo añade que lo es de una cierta materia. Ahora bien, cuando nos expresa que "ella es un intelecto", ¿se refiere a la disposición o a la materia preparada?

(757) Risāla fī ma'ānī..., p. 12.

(758) Madīna..., p. 82; trad. esp., p. 387.

(759) Les sources..., p. 30.

(760) Risāla fī ma'ānī..., p. 12.

El pronombre árabe, sujeto de la oración, no nos permite saber con certeza a cuál de las dos palabras se refiere, pues ambas, disposición y materia, son, en árabe, femeninos. Sin embargo, algunos pasajes de la Risāla nos pueden sugerir la solución. Cuando al-Fārābī se refiere al intelecto, emplea muchas veces la expresión "esa esencia", con lo que parece concebirlo como una entidad sustancial. Además, cuando jerarquiza los intelectos, nos dice que el intelecto en potencia se asemeja a una materia, como veremos después. Y, quizá la prueba más concluyente, al comparar el intelecto en potencia a un trozo de cera en el cual se imprimen trazos, comparación que al-Fārābī establece siguiendo la tradición platónica, tomada por Aristóteles, parece indicarnos que se mantiene fiel a la posición aristotélica, cuando el Estagirita compara el intelecto posible a una tabla sobre la cual nada hay escrito (761). En contra de esto, Alejandro había sostenido que el intelecto material podía ser asimilado a la "no escritura" de la tabla, es decir, a la disposición de la cera para la impresión, no a la cera misma. Así, podemos concluir que el intelecto en potencia de al-Fārābī no es sólo la pura potencialidad, sino también lo que tiene esa potencialidad. Con ello, apunta a concebir el intelecto como una sustancia. La razón de que en la Madīna hable de "disposición" se puede explicar, tal vez, por el conocimiento que podía tener de la obra de Alejandro, aceptando, sin más explicitación, la solución de este comentarista.

Si el Maestro Segundo se muestra incierto cuando trata de determinar la naturaleza del intelecto en potencia, sus funciones, en cambio, las expresa con seguridad (762). Es un intelecto que está preparado para abstraer de la materia las esencias de las cosas existentes, según nos dice:

"cuya esencia está dispuesta o preparada para abstraer las quiddidades de todos los existentes y sus formas" (763).

Sin embargo, esta frase nos suscita un problema. ¿Es el mismo intelecto en potencia el que abstrae? Si lo es, ¿por qué, entonces,

(761) De Anima, III, 4, 429b 31 - 430a 2.

(762) Cfr. F. LUCCHETTA: op. cit., p. 29.

(763) Risāla fī ma'ānī..., p. 12.

ces, necesita el concurso del intelecto agente, como repetidamente nos dice al-Fārābī? Hemos de acudir al texto de la Madīna para aclararlo. En él nos manifiesta que está preparado para recibir las formas, lo que nos sugiere que su misión no es abstraer, función que corresponde al intelecto agente, sino recibir la acción de este último intelecto. Lo expresa también en este otro texto de la misma obra:

"No hay tampoco en la facultad racional, ni en lo que da la naturaleza, lo suficiente para que llegue a ser, espontáneamente, un intelecto en acto, sino que necesita, para llegar a ser intelecto en acto, otra cosa que la traslade de la potencia al acto" (764).

Cuando este intelecto en potencia ha entrado en posesión de las formas inteligibles, se actualiza, es decir, se convierte en intelecto en acto.

b) El intelecto en acto. Es la actualización de la potencialidad del intelecto material mediante la recepción de las formas inteligibles:

"Cuando se realizan en ella (en la esencia llamada intelecto en potencia) las formas de los existentes, según el ejemplo que hemos citado, esa esencia deviene intelecto en acto. Este es el significado del intelecto en acto" (765).

Para que el intelecto en potencia, esa "cierta cosa" que se asemeja a una materia y a un sujeto, pase a ser intelecto en acto, es preciso que los inteligibles, que, en tanto informan las cosas físicas, lo son en potencia, lleguen a ser, por medio de la abstracción, inteligibles en acto. Por tanto, la constitución del intelecto en acto y del inteligible en acto es simultánea.

En el momento en que el intelecto en acto se constituye, se produce la identificación entre él y el inteligible, porque, como explica Gilson (766), para el intelecto, ser inteligente significa lle-

(764) Madīna..., p. 82; trad. esp., p. 386.

(765) Risāla fī ma'ānī..., p. 15.

(766) Les sources..., p. 31.

gar a ser la forma que recibe; y, para la forma, ser inteligible significa ser recibida en el intelecto. Por esto no son más que una sola cosa:

"Que ellas sean inteligibles en acto y que ella (la esencia) sea intelecto en acto, es una sola y la misma cosa. El significado de nuestro decir sobre ella, de que es inteligente, no es otra cosa que los inteligibles han devenido formas para ella, es decir, que ella misma ha llegado a ser esas formas; entonces, el sentido de que ella es inteligente (عاقلة, 'aql) en acto, intelecto (عقل, 'aql) en acto e inteligible (ماقول, ma'qul) en acto, es uno y el mismo sentido" (767),

Esta identidad entre el intelecto y el inteligible es total con respecto a los inteligibles entendidos, pero no es completa con respecto a todos los inteligibles, porque el intelecto en acto no elimina toda la potencialidad del alma: cuando se entienden el caballo y el hombre, por ejemplo, quedan aún otros inteligibles que no se entienden y, respecto a los cuales, está todavía en potencia.

Esta doctrina, aceptada también, como ya tuvimos ocasión de señalar, por al-Kindī, se mantiene dentro de las coordenadas aristotélicas. En cambio, al-Fārābī reconoce claramente lo que no había hecho al-Kindī: que este proceso se realiza a través de las imágenes:

"Necesita, en sus acciones o en muchas de ellas, usar una facultad corporal y recurrir a su operación, como, por ejemplo, al sentido y a la imaginación" (768).

Así, la aprehensión del inteligible se realiza a través de las imágenes, pero, también, a través del lenguaje. Al-Fārābī plantea en el Kitāb al-ḥurūf el problema de la relación entre la aprehensión del lenguaje y la aprehensión intelectual (769). Puesto que existe una intuición lingüística -aprehendemos inmediatamente el sentido de las palabras de nuestra lengua con todos sus matices-, se trata, en-

(767) Risāla fī ma'ānī..., p. 16.

(768) Ibidem, p. 32.

(769) Cfr. R. ARNALDEZ: Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (à propos du Kitāb al-ḥurūf), en SI, 45 (1977), pp. 57-65.

tonces, de comprender cuál es la relación entre la aprehensión del lenguaje y la aprehensión de los inteligibles.

El Maestro Segundo señala cuatro clases de conocimiento de los términos que designan los objetos, en tanto que están en el alma. La primera sería el conocimiento del objeto como mera señalización, como cuando se dice "hombre", "blanco", después que estas realidades hayan sido vistas. La segunda, cuando aparece el juicio, pero manteniéndose en este mismo nivel de señalización; por ejemplo, cuando se dice "esta cosa es este hombre". La tercera es el juicio, pero separado ya de ese nivel anterior: "el hombre es blanco". Finalmente, la cuarta sería el conocimiento por el que se concibe, por ejemplo, aquello que hace que el hombre sea tal, es decir, la humanidad. En este último nivel es donde el nombre llega a ser objeto mismo del pensamiento (770). Los términos que pertenecen a esta última clase indican que las ideas que expresan están separadas del sensible, y estas son las palabras que son objeto de una aprehensión lingüística, que lleva, en definitiva, a una aprehensión de los inteligibles.

Cuando al-Fārābī ha analizado los efectos que se producen en los inteligibles, por el hecho de pasar de la potencia al acto, comprueba que tienen, entonces, otro modo de existencia. Las formas no pueden existir sin residir en un cierto sujeto, en una cierta materia. Cuando, por la abstracción, han quedado libres de la materia física en la que se sustentaban, necesitan, para subsistir, una nueva materia que las reciba; esta materia es el intelecto en potencia que, al recibirlas e identificarse con ellas, deviene intelecto en acto. Esto nos prueba, como dijimos antes, que el intelecto en potencia no es una pura disposición, sino algo que tiene una entidad sustancial, pues actúa como materia en la que se soportan las formas inteligibles.

Las formas tienen, así, dos modos de existencia: uno anterior a la abstracción y otro posterior a ella. En este último pierden los concomitantes materiales que antes poseían, es decir, las determinaciones de lugar, tiempo, cantidad, etc., las notas que las individualizaban:

(770) Ibidem, p. 59.

"Los inteligibles son aquellos que eran inteligibles en potencia, pues, antes de haber llegado a ser inteligibles en acto, eran formas en materias, externos al alma. Cuando se han realizado como inteligibles en acto, entonces su ser, en tanto que son inteligibles en acto, no es su ser en tanto que eran formas en materias, y su ser en ellas mismas (771), no es su ser en tanto que son inteligibles en acto; pues su ser en ellas mismas sigue al resto de lo que está unido a ellas, que es unas veces el dónde, otras veces el cuándo, otras la posición, algunas veces la cantidad, otras son calificados por cualidades corporales, otras veces actúan y otras padecen. Cuando se realizan como inteligibles en acto, desaparecen de ellos muchas de estas categorías, y su ser deviene otro ser, que no es aquel ser" (772).

Las formas, que antes estaban individualizadas en la materia física, al perder sus caracteres particularizantes, devienen universales, predicables de muchos. Es, claramente, un proceso de abstracción que no habíamos encontrado en al-Kindī, tal como lo había concebido Aristóteles. Pero las resonancias neoplatónicas están presentes en el pensamiento de al-Fārābī y considera este proceso, también, como una liberación de las formas respecto de la materia (773).

Este proceso de abstracción (literalmente, según el término árabe, sería "extracción") constituye en primer grado de conocimiento. En él, el inteligible en potencia estaba constituido por el conjunto de las formas unidas a la materia. Pero al-Fārābī concibe un segundo grado de conocimiento, que configura el intelecto adquirido.

c) El intelecto adquirido. Una vez que el intelecto ha sido actualizado por las formas inteligibles y se ha producido la identificación gnoseológica entre ellos, el intelecto vuelve sobre sí mismo y, por una operación más elevada que la anterior, conoce las formas inteligibles en tanto que las posee. Es decir, medita sus propios

(771) En ellas mismas = en las materias. El traductor latino recoge la ambigüedad del pronombre árabe, que puede referirse bien a los inteligibles, bien a las materias, y así traduce: "suum enim esse in seipsis vel in materiis"; cfr. ed. E. GILSON: *Les sources...*, p. 119.

(772) *Risāla fī ma'ānī...*, pp. 16-17.

(773) Cfr. F. LUCCHETTA: op. cit., p. 37.

conceptos. Entonces, ese intelecto se piensa a sí mismo como intelecto en acto y se perfecciona. Llega a ser intelecto adquirido:

"Cuando el intelecto en acto ha entendido los inteligibles que son formas suyas, en tanto que son inteligibles en acto, el intelecto, que primeramente hemos dicho que es el intelecto en acto, llega a ser ahora el intelecto adquirido" (774).

Así, el intelecto adquirido no sólo es el intelecto en acto conociéndose a sí mismo, es decir, sus contenidos -las formas inteligibles ya en acto que, al tener ahora el mismo modo de existencia, no requieren un proceso de abstracción-, sino que también este nuevo intelecto posibilita la adquisición de las formas separadas, es decir, aquellas que nunca han estado en la materia física, como son las formas puras, los seres separados y subsistentes por sí mismos.

Como estas formas son inteligibles en acto por sí mismas, tienen una existencia semejante a la de las formas inteligibles que procedían de la materia después del proceso abstractivo. Por esto, son conocidas en un acto de intuición intelectual directa:

"Puesto que hay aquí existentes que son formas que no están en materias ni nunca han sido formas en materias, entonces, cuando son entendidas, devienen existentes, estando con la existencia inteligible que tenían antes de ser entendidas. Si decimos que la cosa es entendida en primer lugar, (queremos decir) que las formas, que estaban en las materias, han sido abstraídas de sus materias, y les deviene otro ser distinto a su ser primero. Y puesto que hay aquí cosas que son formas que no tienen materias, esa esencia (el intelecto) no tiene necesidad de abstraerlas de materia alguna, sino que las encuentra abstraídas y las entiende" (775).

El intelecto adquirido, por consiguiente, es una perfección del intelecto humano, un grado más perfecto y más alejado de la materia física, que permite la unión con las sustancias separadas a través del intelecto agente (776), poniendo al hombre en comunicación con el mundo superior.

(774) Risāla fī ma'ānī..., p. 20.

(775) Ibidem, p. 20.

(776) Madīna..., p. 103; trad. esp., p. 195.

Esta teoría del intelecto adquirido ha sido calificada como misticismo racionalista (777), a causa de esta unión mística que se establece entre el hombre y lo superior a través del intelecto, a diferencia del misticismo propiamente dicho, en el que el elemento que sirve de unión es el amor. Esto es una elaboración original del Maestro Segundo, influido, quizá, por su condición de simpatizante de la Šī'a, que nada tiene que ver con el intelecto adquirido de al-Kindī.

Hay, en consecuencia, una serie jerárquica de tres intelectos humanos: el intelecto en potencia, el intelecto en acto y el intelecto adquirido. Tienen como misión la aprehensión de las dos clases de formas inteligibles que existen: las que están en la materia, que tienen que ser abstraídas de ella, y las formas separadas, que son conocidas por una intuición intelectual directa, una vez que el intelecto humano se ha enriquecido con el conocimiento de las formas materiales:

"Esas formas pueden ser entendidas completamente después que todos los inteligibles, o la mayor parte de ellos, se hayan realizado como entendidos en acto, y el intelecto adquirido se haya realizado. Entonces, esas formas se realizan como entendidas, y llegan a ser como formas para el intelecto, en tanto que es intelecto adquirido. El intelecto adquirido se asemeja a un sujeto para ellas; y el intelecto adquirido es semejante a la forma para el intelecto que está en acto. El intelecto que está en acto se asemeja a un sujeto y a una materia para el intelecto adquirido; y el intelecto que está en acto es una forma para aquella esencia (el intelecto en potencia); y esa esencia es una cuasi-materia" (778).

Esta es la jerarquía de los intelectos. Los tres se superponen unos a otros, de tal manera que cada uno de ellos desempeña el papel de forma respecto al que le precede, y el de materia o sujeto respecto al que le antecede. El intelecto en potencia es materia o sujeto para las formas inteligibles en potencia. Ahora bien, estos tres intelectos

(777) Cfr. I. MADKOUR: La place..., pp. 186-190. F. LUCCHETTA: op. cit., pp. 40-41.

(778) Kitāla fī ma'ānī..., pp. 21-22.

"son una misma sustancia, simple e incorpórea. Sin embargo, nunca pasan de la potencia al acto ni llegan a ser intelecto perfecto (adquirido), a no ser mediante un intelecto separado" (779).

Este intelecto separado del que al-Fārābī habla es el intelecto agente, el cuarto de los que el filósofo árabe atribuye a Aristóteles en el Libro del alma.

d) El intelecto agente. Si desde el intelecto adquirido se desciende gradualmente, se llega hasta las formas más "viles" del ser, que son las formas de los elementos, y a su sujeto, que es la materia primera. En el orden inverso, partiendo de la materia primera y después de sobrepasar el intelecto adquirido, que está en el límite de las cosas que pertenecen a la materia, se llega hasta el grado primero de los seres que existen separados. Este primer grado es el intelecto agente. Lo que al-Fārābī describe en el texto (780) es el proceso inverso al de emanación.

Ya hemos señalado cómo al-Fārābī concibe al Primer motor inmóvil como el Uno neoplatónico que, pensando a sí mismo, es decir, siendo el pensamiento del pensamiento aristotélico, da origen a los seres. Es el paso de la unidad a la multiplicidad, de lo simple a lo compuesto. Como también dijimos, este tema lo desarrolló más ampliamente en los primeros capítulos de la Madīna al-fādila.

El principio de la multiplicidad no puede ser el Ser primero, que es la unidad absoluta. Debe, entonces, ser otra cosa. Esta es la materia primera.

Ahora bien, si al-Fārābī aceptaba la posición aristotélica de que la materia prima es eterna e increada, se enfrentaba al Corán, que habla de una creación directa de todos los seres por parte de Dios. Para conciliar ambas doctrinas, el filósofo árabe recurrió a la doctrina neoplatónica de la emanación. Pero, en ningún momento habla del origen de la materia primera, causa de la multiplicidad.

(779) Uyūn..., p. 64; trad. esp., p. 271.

(780) Risāla fī ma'ānī..., pp. 23-24.

Por lo que se puede deducir de algunos escritos de nuestro filósofo, como dice I. Madkour (781), parece que la materia prima es una emanación del intelecto agente; pero, de todos modos, no está claro. Más bien habría que admitir que ha sido creada por Dios, como había afirmado la Teología del Pseudo-Aristóteles (782).

En la Risāla fī ma'ānī al-ʿaql, la materia prima es presentada como el sustrato de las últimas formas de la escala de los seres, pero nada nos dice de su origen:

"Después, todavía se desciende hasta llegar a las formas de los elementos, que son las formas más viles en el ser, y cuyo sujeto es el más vil de los sujetos: la materia prima" (783).

F. Lucchetta, basándose en que en esta misma obra se dice que "los cuerpos celestes dan al intelecto agente las materias y los sujetos sobre los cuales actúa" (784), sostiene que la materia primera es una emanación de los cuerpos celestes (785). Puede corroborar esta interpretación el siguiente texto de la Madīna:

"De la naturaleza común que ellos (los cuerpos celestes) tienen, se sigue necesariamente la existencia de la materia primera común a todo lo que está bajo ellos (los cuerpos sublunares)" (786).

Afirmada la existencia de la materia primera, es posible, entonces, comprender la multiplicidad de la creación. Del Ser Primero, Unidad absoluta, Causa eficiente, Dios en definitiva, procede por emanación la primera entidad: el Intelecto, que constituye el mundo de las ideas y que es el motor del primer cielo. De este primer ser creado emanan un segundo intelecto y una esfera, de las que surgen un tercer intelecto y otra esfera (787). Este proceso continúa decreciendo en un

(781) La place..., pp. 83-94.

(782) Cfr. Ibidem, p. 105. M. CRUZ HERNÁNDEZ: Historia..., vol. I, p. 86.

(783) Ed. cit., p. 23.

(784) Ibidem, p. 34.

(785) Op. cit., p. 83.

(786) Ed. cit., p. 59; trad. esp., p. 368.

(787) Cfr. ʿUyūn..., pp. 57-59; trad. esp., pp. 262-265.

movimiento necesario de emanación hasta llegar a la esfera última, de la que emana un décimo intelecto (788), llamado el "intelecto agente" (al-*ʿaql al-faʿāl*, العقل الفعال), que es el que engendra el mundo de los seres sensibles, constituido por combinaciones de los cuatro elementos, que proceden de la materia primera. Es el intelecto agente entendido como el "dador de las formas" (wāhib al-*ṣuwar*, واهب الصور):

"Tal es, en realidad, de verdad el hombre con las facultades que en él se distribuyen por los miembros. Su origen, como debido al dador de las formas, tiene lugar en el momento de originarse algo dispuesto a recibirlas" (789).

El intelecto agente, concebido de esta manera, gobierna el mundo sublunar y sirve de puente entre el mundo superior, supralunar, y el mundo inferior, sensible. Así, en su teoría del intelecto agente, al-Fārābī une la psicología, la cosmología y la metafísica, introduciendo en los esquemas aristotélicos elementos platónicos y neoplatónicos (790).

Esta teoría de la emanación de al-Fārābī encontró su prolongación y desarrollo en Avicena. Al igual que el Maestro Segundo, el Dios de Avicena, Dios filosófico y no teológico, no es el Uno indiferenciado neoplatónico, pensamiento que no se piensa, sino que es el pensamiento que se piensa a sí mismo, el primer Amor, como era ya para Aristóteles, y, también, Causa universal creadora del ser y de la pluralidad.

Al conocer su esencia, que no se distingue de su existencia, Dios conoce todas las cosas, sin que este conocimiento opere en él ningún cambio. La creación, por vía de emanación, no procede de la propia naturaleza divina, sino que es una consecuencia del conocimiento que Dios tiene de sí mismo: en cuanto que se conoce como principio del ser. La creación es, por tanto, algo necesario a la propia esencia

(788) En el texto de la *Madīna al-fāḍila* en que describe el proceso de emanación, pp. 44-45, trad. esp., pp. 357-358, al-Fārābī dice el "undécimo intelecto". Por otros textos paralelos, se ve que es un error, bien de él mismo, bien del copista del texto.

(789) *ʿUyūn...*, p. 64; trad. esp., p. 272.

(790) Cfr. I. MADKOUR: *La place...*, p. 145.

divina, aunque no forma parte de ella. Así, por el flujo creador, surgen los seres, que, al igual que en al-Fārābī, siguen un orden ontológico establecido: el intelecto primero, el segundo intelecto y la primera esfera, etc., hasta llegar al décimo intelecto, que es el agente que rige y gobierna el mundo sublunar (791).

Según nos dice al-Fārābī, este intelecto es el intelecto agente citado por Aristóteles. ¿Se trata realmente del mismo intelecto? Ya conocemos que Aristóteles no aclaró su naturaleza. También hemos visto cómo los comentadores griegos lo interpretaron ya en un sentido immanente, ya en un sentido trascendente. Al-Fārābī, como todos los filósofos musulmanes, entendió el carácter de separado, que, quizá, Aristóteles le atribuyó, en el orden de la esencia, haciendo de él una entidad totalmente separada:

"El intelecto agente que Aristóteles ha mencionado en el tratado tercero del Libro del alma, es una forma separada, que no existió ni existirá en materia alguna. En cierta manera, es un intelecto en acto, de un parecido próximo al intelecto adquirido, y es el que ha hecho intelecto en acto a aquella esencia que es intelecto en potencia, y el que ha hecho inteligibles en acto a los inteligibles en potencia" (792).

El intelecto agente no sólo tiene, pues, una función ontológica, de constitución del ser, sino también gnoseológica. Es el que permite al intelecto y al inteligible que están en potencia pasar al acto, porque, en virtud del principio aristotélico admitido por el Maestro Segundo, lo que pasa de la potencia al acto tiene que hacerlo a través de un agente que esté ya en acto. Por esto, nos dice que es un cierto intelecto que está en acto, semejante, aunque no idéntico, al intelecto adquirido. Al-Fārābī insiste en varios textos en esta función gnoseológica del intelecto agente (793). El que posibilita la abstracción de la materia de las formas que se encuentran en ella es, por tanto, el

(791) AVICENA: Al-Šifā'. Al-Ilāhiyyāt, 2 vols., eds. por G. ANAWATI, S. ZAYED, Y. MUSA y S. DONYA, introd., por I. MADKOUR, El Cairo, Ministère de la Culture, 1960; vol. II, IX, 4, pp. 402-409. Cfr.: M. CRUZ HERNÁNDEZ: La Metafísica de Avicena, Universidad de Granada, 1949, pp. 127-150 y 192-207.

(792) Risāla fī ma'ānī..., pp. 24-25.

(793) Cfr. Madīna..., pp. 83, 84 y 91; trad. esp., pp. 386, 387 y 186. ʿUyūn..., p. 64; trad. esp., p. 271.

intelecto agente. ¿Cómo realiza esta función en el proceso del conocimiento humano?

Tomando la comparación que Aristóteles estableció, el Maestro Segundo nos dice que esta función es semejante a la irradiación de la luz del sol con respecto a la vista:

"Su relación al intelecto que está en potencia es como la relación del sol al ojo, que es vista en potencia mientras que está en tinieblas... De la misma manera que el sol es el que hace que el ojo sea vista en acto y que los visibles sean visibles en acto, por aquella luz que le da, así también el intelecto agente es el que ha hecho que el intelecto en potencia sea intelecto en acto, por aquel principio que le ha dado; y, por eso mismo, los inteligibles han llegado a ser inteligibles en acto" (794).

"El agente que los lleva de la potencia al acto es una cierta esencia, cuya sustancia es un cierto intelecto en acto y separado de la materia. Este intelecto da al intelecto material, que es un intelecto en potencia, algo (semejante) al rango de la luz que el sol da a la vista. Su rango respecto al intelecto material es como el rango del sol respecto de la vista" (795).

La acción que el intelecto agente realiza sobre el intelecto en potencia es, como se ve por estos textos, una especie de iluminación. ¿Cómo hay que entenderla?

Abū Naṣr al-Fārābī no ha dado ninguna explicación que pueda juzgarse suficiente, salvo este ejemplo de los textos (796). Gilson reconoce también (797) que al-Fārābī es poco explícito sobre el acto mismo de la iluminación. Intenta explicarlo diciendo que el intelecto agente, en virtud de su perfección misma, tiene el poder de conferir a la materia las formas que él mismo posee; gracias a esta donación, puede abstraerlas nuevamente de la misma materia que las había recibido, e imprimirlas en el intelecto posible, actualizándolo (798). Para

(794) Risāla fī ma'ānī..., pp. 25-27.

(795) Madīna..., p. 83; trad. esp., pp. 386-387.

(796) Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ: Historia..., vol. I, p. 95.

(797) Les sources..., p. 33.

(798) Ibidem, p. 34.

I. Madkour, el intelecto agente da una luz al intelecto en potencia y, por medio de ella, éste posee en acto los inteligibles. Se trata, como dice, de un concurso entre los intelectos, el humano y el agente (799). Para F. Lucchetta (800), la iluminación hay que entenderla como un influjo directo del intelecto agente sobre el potencial; este influjo se presenta como la donación de un principio mediante el cual los inteligibles, que antes estaban en potencia, llegan a ser en acto en el intelecto humano. Este principio es una diafaneidad intelectual en acto, que parece ser una capacidad para recibir del agente el flujo noético. Es, en otras palabras, la donación de luz intelectual que permite al intelecto humano hacerse agente para abstraer las formas: puede iluminar él mismo mediante una luz refleja. Así se explicaría el texto en el que dice que el intelecto en potencia abstrae los inteligibles.

Si nos atenemos al texto mismo de al-Fārābī, parece que la iluminación del intelecto agente se ejerce sobre el intelecto en potencia:

"Según este ejemplo, se realiza en aquella esencia, que es intelecto en potencia, una cierta cosa, cuyo rango respecto a él es como el rango de la diafaneidad respecto a la vista; y esa cosa se la da el intelecto agente" (801).

Así, parece que para el Maestro Segundo la iluminación es un flujo de luz que habilita al intelecto humano para conocer las formas. En cambio, para Avicena, la iluminación es un flujo de formas inteligibles que llegan al intelecto humano (802).

Lo que sí está claro en al-Fārābī es que la abstracción no puede realizarse sin la intervención del intelecto agente, que, de esta manera, juega un papel capital en la teoría del conocimiento de nuestro autor. Sin él, ninguna idea puede formarse. El intelecto y los inteligibles sólo pasan al acto con el concurso de este intelecto agente.

Al ponerlo a la cabeza de todas las operaciones intelectuales, da la impresión de que el filósofo árabe reduce al hombre a pura pasividad, a ser algo receptivo que ha de esperar la acción del intelecto

(799) La place..., pp. 142-145.

(800) Op. cit., p. 57.

(801) Ḥisāla fī maʿānī..., pp. 26-27.

(802) Cfr. L. GARNDET: La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 150-162.

to agente. Quizá, para salvar esta dificultad, habría que entender el proceso de abstracción como algo propio del hombre, posibilitado por el intelecto agente (803). En cualquier caso, al-Fārābī no es lo suficientemente explícito. Nos presenta una doctrina compuesta de elementos dispares, que resultan, tal vez, del intento de conciliar el platonismo y el aristotelismo.

Junto a estas dos funciones que acabamos de señalar, el intelecto agente posee otras dos. En primer lugar, ya aludimos a ella, actualiza la potencialidad de la imaginación para hacer posible el conocimiento profético. En segundo lugar, es el elemento por el que el hombre puede lograr la inmortalidad.

De esta última función nos habla en otra de sus obras políticas, el ya citado Kitāb al-siyāsa al-madaniyya (Libro del gobierno político), en donde nos dice que el fin del intelecto agente es el de cuidar del hombre para llevarlo al más alto grado de perfección que le está permitido alcanzar. El hombre puede conseguir este estado de felicidad por la unión con el intelecto agente, a través de un esfuerzo intelectual que se realiza partiendo del intelecto adquirido, librándose de los lazos corporales y de la materia, y alcanzando una situación propia de las sustancias separadas. Este estado se logra cuando el hombre llega a estar separado del cuerpo, momento en el que no tiene necesidad de nada inferior, como el cuerpo, la materia o cualquier cosa de este tipo, para subsistir (804).

El proceso cognoscitivo humano es, de esta manera, un continuo perfeccionamiento ontológico del hombre. También Aristóteles había puesto la felicidad humana en la actividad intelectual (805). El acto de contemplación de las formas puras, propio del hombre que ha alcanzado el intelecto adquirido, es la perfección máxima, es el acto perfecto. Cuando el hombre ha llegado al intelecto adquirido, deviene la cosa más cercana al intelecto agente, uniéndose a él sin identificarse, que es la suprema felicidad y la vida última (806).

(803) Cfr. F. LUCCHETTA: op. cit., pp. 51-57.

(804) Kitāb al-siyāsa..., pp. 3-7.

(805) Et. Nic., X, 7, 1178a 5-8; 1178b 7-32.

(806) Risāla fī ma'ānī..., p. 31.

Al-Fārābī concibió, pues, la felicidad humana como una conquista del conocimiento, que se inicia en esta vida. La felicidad, para el hombre, es la perfección intelectual, conseguida por la acción del intelecto agente. Resolvió, al igual que al-Kindī, los dos problemas fundamentales de la filosofía árabe: la inmortalidad del hombre y el conocimiento de la verdad. Justifica, sobradamente, nuestra tesis: que los problemas del alma y del intelecto fueron temas nucleares en la filosofía musulmana.

- - - - -

CAPÍTULO NOVENO: FUENTES DE LA DOCTRINA DEL INTELECTO EN LOS PRIMEROS
=====

FALÁSIFA. ESTADO DE LA CUESTIÓN.
=====

Hemos visto en el capítulo anterior cómo al-Kindī y al-Fārābī atribuyen a Aristóteles la cuádruple división del intelecto que ellos proponen. Sin embargo, hemos podido constatar que tanto la concepción de los cuatro intelectos, como otras que se encuentran en ambos filósofos, no obedecen sólo a la influencia aristotélica, sino que dan testimonio de otras, fundamentalmente de carácter neoplatónico.

Por otra parte, al-Kindī reconoce que su exposición sobre el intelecto era, también, la de Platón, que coincidía con la de su discípulo Aristóteles. Esta opinión corrobora la tendencia neoplatónica de asimilar los pensamientos de los dos filósofos griegos, que se dió en la mayor parte de las escuelas desde el siglo III y de manera destacada en las de Atenas y Alejandría.

Además, sabemos que, ya en la época de al-Kindī, las traducciones de obras filosóficas griegas eran muy numerosas y que, en la época de al-Fārābī, se había vertido al árabe prácticamente todo el pensamiento griego (807). Por tanto, hemos de suponer que las fuentes de sus respectivos pensamientos debieron diversificarse en virtud de las múltiples incitaciones que esas obras ejercían.

Hemos hablado igualmente de las dificultades que pudo tener al-Kindī para leer directamente el De Anima. En cambio, al-Fārābī

(807) Cfr. lista de obras griegas traducidas al árabe en A. BADAWI: La transmission..., pp. 35-115.

pudo conocerlo, aunque se han emitido dudas sobre ello (808).

En consecuencia, ¿cuáles fueron las obras que estos filósofos pudieron haber leído y por las cuales establecieron la ya mencionada división del intelecto y la correspondiente doctrina?

Diversas opiniones se han sugerido desde que, a mediados del siglo pasado, se comenzaron a conocer y estudiar las doctrinas de los primeros filósofos árabes. Vamos a resumir en el presente capítulo el estado de la cuestión en torno a las influencias que obraron sobre los dos primeros falāsifa, al-Kindī y al-Fārābī, para ver si se puede llegar a resultados satisfactorios.

1.- LAS PRIMERAS HIPÓTESIS.

La tesis que se ha mantenido insistentemente como el germen probable de las doctrinas de los filósofos árabes, ha sido la de que habían tenido como fuente de sus teorías del intelecto el Περὶ νοῦ de Alejandro de Afrodisia. Veamos el origen de esta tesis.

A) Opiniones anteriores a la edición de los textos.

Ni en la obra de S. Munk ni en la de E. Renan, ya citadas, se aborda el problema de las fuentes de la teoría del intelecto en los falāsifa.

1) S. MUNK sólo da una breve noticia de la Risāla fī ma'ānī al-'aql de al-Fārābī, conocida por él en sus versiones latina y hebrea medievales. Al tratar de Averroes, autor que encuentra suficiente desarrollo en la obra, se expresa de la siguiente manera:

"Como los otros filósofos árabes, Ibn Roschd ha considerado las doctrinas de Aristóteles por el prisma de los comentadores neoplatónicos y, por ello, ha aportado modificaciones notables en el sistema peripatético" (809).

(808) Cfr. J. FINNEGAN: Al-Fārābī et le Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise, en Mélanges L. Massignon..., vol. II, pp. 142, 145 y 146.

(809) Op. cit., p. 441.

Parece, en consecuencia, que Munk piensa ya que las fuentes de los filósofos árabes habían sido los comentarios neoplatónicos de la obra aristotélica.

2) Un poco más explícito se muestra E. RENAN. Cuando trata el problema del intelecto en Averroes, nos dice lo siguiente:

"Los títulos, lo único que nos queda, de las obras de Alkindi (siglo IX) relativas al intelecto, bastan para probar que ya profesaba, sobre este punto fundamental, las teorías que, más tarde, han tenido en la escuela tan gran importancia. En Alfarabi (siglo X), estas doctrinas están ya casi tan desarrolladas como en los escritos de Ibn Roschd" (810).

Reconoció en la filosofía árabe la huella de la segunda generación de la Escuela de Alejandría, cuya tendencia se encaminaba claramente hacia el peripatetismo. El origen de la filosofía árabe estaría, así, en autores como Ammonio hijo de Hermias, Temistio, Simplicio, Siriano, David el Armenio y Juan Filópono (811). Todos ellos constituyeron la autoridad sobre la que los filósofos árabes se apoyaron. Pero, confiesa que Alejandro de Afrodisia fue el causante

"de la inmensa importancia que la teoría del tercer libro del Alma adquirió en los últimos siglos de la filosofía griega y durante la Edad Media" (812).

La posible influencia de Alejandro sobre los falásifa, sin ser reconocida expresamente por Renan, se puede encontrar en su explicación de la doctrina del intelecto de Averroes.

Efectivamente, después de constatar que el filósofo cordobés criticó la teoría de Alejandro (813), manifiesta lo siguiente:

"En lo que concierne al intelecto material, el lenguaje de Ibn Roschd es difícil de conciliar con el de los comentaristas griegos y los otros filósofos árabes. Alejandro de Afrodisia, al crear la expre-

(810) Op. cit., pp. 94-95.

(811) Ibidem, pp. 92-93.

(812) Ibidem, p. 129.

(813) Ibidem, pp. 133-139.

sión νοῦς ὁλικός, no se proponía designar, sin duda, más que al intelecto pasivo, que representa la matéria en el hecho del conocimiento. En general, los Árabes han tomado igualmente el intelecto material (akl hayyoulani) en el sentido de una capacidad de saber" (814).

¿Hay que entender este texto como una declaración de la influencia de Alejandro sobre los primeros falāsifa, al entender éstos, en contra de Averroes, al intelecto potencial en el mismo sentido que Alejandro? Renan nada manifiesta al respecto, pero, por el contexto, parece que lo entiende así.

3) A mediados del siglo XIX, Ed. ZELLER emitió la hipótesis de que el "intellectus acquisitus" de los textos latinos que habían sido traducidos del árabe e, incluso, de los mismos escolásticos, provenía directamente del νοῦς ἐνίκτηρος de Alejandro de Afrodisia (815). Esta sugerencia fue recogida inmediatamente por B. HANEBERG (816) y aceptada sin más.

B) Opiniones posteriores a la edición de los textos.

En la última década del siglo pasado se editaron el texto árabe de la Risāla fī ma'ānī al-'aql de al-Fārābī y el texto latino de la Risāla fī -l-'aql de al-Kindī. Ello puso en evidencia el problema de las fuentes de estos textos. Y varios autores dieron su opinión sobre el tema.

1) En la introducción a su edición de diversas obras de al-Fārābī, entre ellas la citada más arriba, F. DIETERICI manifestó varias veces la trascendencia que Alejandro de Afrodisia tuvo para la filosofía árabe, indicando expresamente que tanto el autor editado co-

(814) Ibidem, p. 139. Subrayado del autor.

(815) Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Leipzig, 1844-1852. 4ª ed., 1909, III, 1, p. 826, n.2.

(816) Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, en Abhandlungen der K.-bayer. Akademie des Wissensch., München, 1866, I Cl., XI Bd., I Abh.

mo Avicena siguieron, en la cuestión del intelecto, al comentador griego (817).

El mismo editor de las obras, en su traducción alemana, siguió la opinión de Zeller, respecto al intelecto adquirido (818).

2) Unos pocos años después, A. NAGY editaba las versiones latinas de varias obras de al-Kindī, entre las que se encontraba el De intellectu.

En la introducción planteó el problema de la cuádruple división del intelecto y de las fuentes de la obra del Filósofo de los árabes. Después de constatar que la susodicha división no se encuentra en Aristóteles ni en Alejandro, sugirió dos hipótesis respecto a las fuentes: o bien los árabes citaban los nombres de Platón y Aristóteles en sus escritos para dar mayor credibilidad a sus doctrinas, o bien ambos nombres y sus correspondientes enseñanzas se encontraban ya unidos y mezclados en un intermediario neoplatónico desconocido, siríaco o alejandrino, que habría sido la fuente de los filósofos musulmanes. Se inclinó por esta segunda hipótesis (819).

Sin embargo, unas cuantas páginas más adelante, afirmé que al-Kindī podría ser un eslabón entre las doctrinas de Alejandro y de al-Fārābī (820), con lo cual venía a decir que el mismo Alejandro podría haber sido la fuente de al-Kindī.

3) Esta sugerencia del editor del al-Kindī latino fue recogida en 1916 por P. DUHEM, quien afirmó, de una manera clara y sin rodeos, que la enseñanza del filósofo árabe sobre el tema de intelecto no había sido la doctrina de Platón ni la de Aristóteles, como el mismo al-Kindī aseguraba al comienzo de su opúsculo, sino que era la de Alejandro de Afrodisia. Los tres primeros intelectos del filósofo musulmán correspondían a los tres del comentador griego, mientras que el cuarto del árabe era el alma sensitiva del griego (821).

(817) Al-Fārābī's... Handschriften, einleitung, pp. XVI, XVII y XX.

(818) Al-Fārābī's... Übersetzt, p. 215.

(819) Die philosophischen..., p. XVIII.

(820) Ibidem, pp. XX-XXI.

(821) Op. cit., vol. IV, p. 406.

La semilla ya había sido plantada. A partir de aquí, la tesis de que el origen de la doctrina del intelecto en los falāsifa estaba en Alejandro se afianzó sin discusión.

4) Investigando sobre las doctrinas condenadas en el Decreto de 1210, G. THIÉRY llegó a la conclusión de que no sólo la sanción se dirigía contra David de Dinant, sino también contra una tendencia doctrinal inspirada en las doctrinas de Alejandro de Afrodisia. Al estudio de lo que representó el comentador griego en la filosofía medieval, así como a las vías por las cuales llegó al Occidente latino dedicó la obra citada.

En ella, después de considerar brevemente la obra de Alejandro y su influencia sobre los filósofos griegos y Boecio, estudia el movimiento en el que se hicieron las traducciones árabes de Alejandro (822).

El capítulo segundo de esta obra está dedicado a la influencia del Peri nou en los árabes, en la opinión de que su doctrina del intelecto fue la que alimentó la tendencia medieval condenada en el Decreto:

"El Περὶ νοῦ tuvo una fortuna excepcional. Inaugura toda la serie de tratados De intellectu, numerosos en la filosofía árabe y en la filosofía occidental, y cuya historia, llena de enseñanzas para las corrientes filosóficas salidas del aristotelismo, merece ser escrita. Habrá que seguir la influencia de este tratado a través de al-Kindī, al-Fārābī, Avicena y Averroes; de aquí a la filosofía latina, en Alberto Magno, Sto. Tomás, el autor del De intelligentiis y en otras obras similares" (823).

Así, la tesis de que la fuente de las doctrinas sobre el intelecto de al-Kindī y de al-Fārābī fue Alejandro, se iba a configurar como algo indudable y se iban a presentar pruebas de ello.

Respecto al Filósofo de los árabes, Théry manifiesta que, quizá, el desacuerdo entre las divisiones del intelecto en él y en Alejandro, es más aparente que real. Aunque se da cuenta, y lo expone, de

(822) Op. cit., pp. 18-27.

(823) Ibidem, p. 34.

que entre ambos textos no hay ningún pasaje paralelo, sin embargo afirma que no le parece imposible que al-Kindī se haya inspirado en el escrito de Alejandro, cuya traducción había hecho Ishāq b. Hunayn, contemporáneo, según él, del filósofo árabe. Entonces, concluye diciendo que, a pesar de que la influencia no esté expresada explícitamente, parece no sólo posible, sino también probable, porque

"la concepción misma de un tratado De intellectu, la preocupación por clasificar con nitidez las diferentes especies de intelecto, la noción del intelecto posible concebido en principio, me parece, como pura aptitud, pero, sobre todo, el papel jugado por el intelecto adquirido y el nombre mismo de este último intelecto, pueden parecer al historiador, al menos, como índices de esta influencia" (824).

Por lo que se refiere a al-Fārābī, expresa que la influencia de Alejandro le parece más neta en el Maestro Segundo que en el Filósofo de los árabes, porque no sólo su concepción del intelecto potencial está muy cerca del νοῦς ὁλκός de Alejandro, sino también su doctrina del "intellectus adeptus", que es de una importancia capital en el sistema alfarabiano. Al igual que al-Kindī, al-Fārābī no cita expresamente a Alejandro, pero esta vez, dice, está más clara la huella del comentador griego sobre el filósofo árabe:

"Los elementos esenciales de este tratado: importancia dada al intelecto adquirido, papel del intelecto agente, comparación del intelecto posible a la materia, todos estos elementos no han podido ser tomados por al-Fārābī de al-Kindī. Aunque, por otra parte, la influencia neoplatónica está muy marcada, nosotros creemos reconocer, también, la de Alejandro de Afrodísia" (825).

Con la edición del texto de la versión latina de la obra de Alejandro, hecha, posiblemente, por Gerardo de Cremona (826) sobre la traducción árabe, que Thérý incluye en su obra (827), se daba un paso más para confirmar la teoría de que el comentador griego estuvo en el origen de las doctrinas de los falāsifa sobre el intelecto.

(824) Ibidem, p. 37.

(825) Ibidem, p. 41.

(826) Ibidem, p. 82.

(827) Ibidem, pp. 74-82.

2.- LA TESIS DE ETIENNE GILSON.

Partiendo de la tesis de que en el siglo XIII una nueva orientación doctrinal vino a sustituir a la preponderancia del sistema agustiniano, E. GILSON inició una indagación sobre esa nueva síntesis doctrinal.

Encontró que sus orígenes había que buscarlos en la penetración de las ideas de Avicena a través de las traducciones latinas de sus obras, realizadas en el siglo anterior. La introducción del pensamiento aviceniano, no tan clara ni tan simple como la del de Averroes, hizo nacer lo que el historiador francés ha llamado el "Agustinismo avicenizante", tendencia que fue criticada por Sto. Tomás (828).

Puesto que el punto crítico y fundamental de la disociación del pensamiento en el siglo XIII estuvo en la teoría del conocimiento, las investigaciones tenían que hacerse en este campo.

Prosiguiendo sus estudios sobre esta corriente doctrinal, Gilson publicó otro artículo (829) en el que expuso que creía haber encontrado las fuentes de este movimiento. En su búsqueda histórica, constató la existencia de una serie de tratados que tienen por título común el nombre De intellectu. De esta manera, las obras de Alejandro de Afrodisia, de al-Kindī, de al-Fārābī y el De anima de Avicena parece que se complementan mutuamente (830).

En este nuevo artículo, Gilson mantuvo y precisó la tesis emitida pocos años antes por G. Théry: las especulaciones árabes y medievales sobre el intelecto tuvieron su origen en el comentador de Aristóteles Alejandro de Afrodisia.

El artículo comienza reseñando la división tripartita del intelecto propuesta por el comentador griego. El intelecto material es

(828) Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, en ANLMA, 1 (1926-1927), pp. 5-127.

(829) Les sources..., 1929.

(830) Ibidem, p. 5.

el intelecto en su pura potencialidad. El intelecto habitual es un intelecto que conoce, es el mismo intelecto material una vez que ha adquirido el hábito de obrar y de conocer (831). Pero, para que el intelecto material entre en posesión de los inteligibles, se precisa un tercer intelecto que esté en acto; es el intelecto agente, que no es una parte del alma ni una de sus facultades, sino un agente extrínseco, que, desde fuera, confiere a las formas su inteligibilidad actual y a nuestro intelecto su intelección.

Las expresiones que se encuentran en el texto latino referentes a este intelecto son las que atraen la atención de Gilson:

"Se encuentran varias veces en la traducción medieval los términos intellectus adeptus agens o intellectus adeptus. Si se comparan estas expresiones latinas con el griego, que han supuesto traducir, se constata que adeptus corresponde regularmente al griego ἐξ ἑαυτοῦ, lo que no se puede justificar a primera vista, puesto que decir que un intelecto es "afuera" o, incluso, "desde fuera", no equivale a decir que el nuestro es adquirido. Por otra parte, la cualidad misma de adquirido, por el hecho de que ella implica una cierta posesión por nosotros del intelecto, contradice netamente la cualidad de separado que se pretende atribuirle al mismo tiempo" (832).

Para justificar el "intellectus adeptus" que aparece en la versión latina, sin corresponder al texto griego, Gilson culpa a los traductores árabes que vertieron el texto de Alejandro, quienes pusieron en boca del comentador términos que éste no había empleado:

"La traducción latina, a causa de la traducción árabe interpuesta entre el original griego y ella, atribuyó a Alejandro de Afrodisia expresiones y concepciones que no eran las suyas, sino las de los árabes traductores" (833).

De esta manera, Gilson rechazaba la hipótesis avanzada por Ed. Zeller, según la cual el "intellectus adeptus" provenía directamente del νοῦς ἐνὶ σκεπτικῷ. La razón alegada por el historiador francés

(831) Ibidem, pp. 8-11.

(832) Ibidem, pp. 14-14. Subrayado del autor.

(833) Ibidem, p. 19.

es que éste sólo se encuentra una sola vez en el texto griego, mientras que el "intellectus adeptus" aparece varias veces en la versión latina y, según supone, también en la árabe.

Este pretendido error de los traductores árabes trajo consigo una consecuencia fundamental para los filósofos musulmanes: les sugirió la idea de un cuarto intelecto, situado entre el intelecto agente y el intelecto habitual, que serviría para establecer el lazo de unión de éstos:

"Observemos que esta traducción, al verter por adquirido el griego θύραθεν, introducía un germen de confusión y sugería la idea de un cuarto intelecto" (834).

La conclusión de Gilson, por consiguiente, era que la expresión "intellectus adeptus" es algo extraño a Alejandro, puesto que fue introducida por los traductores árabes:

"Una conclusión se impone: en lugar de decir con Ed. Zeller que encontramos en Alejandro la fuente del intelecto adquirido, nos encontramos en presencia del intelecto adquirido como ante un cuerpo extraño introducido por los traductores árabes en el texto de Alejandro. Lo que el filósofo griego había establecido era una división tripartita del intelecto; al traducirla de la manera que deben haberla traducido, para que la retraducción latina sea tal como es, han arabizado a Alejandro; el Intelecto agente se ha desdoblado en intellectus adeptus y en intelligentia agens" (835).

Después de haber establecido esto, Gilson considera las doctrinas de al-Kindī y de al-Fārābī sobre el intelecto y trata de aplicarles la tesis propuesta.

Dice que las doctrinas de al-Kindī prolongan las de Alejandro, haciéndoles sufrir una profunda transformación. Aparte de señalar la diferencia existente entre las concepciones respectivas del intelecto agente, el interés se sitúa en el plano del intelecto adquirido.

(834) Ibidem, p. 15. Subrayado del autor.

(835) Ibidem, p. 21. Subrayado del autor.

El "intellectus adeptus" de la traducción de Alejandro, aplicado al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\acute{o}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ con tal torpeza que no tenía sentido, recibió en al-Kindī una significación definitiva: la forma inteligible que es adquirida por el alma a través del intelecto agente. Este sentido retornó sobre la traducción del comentador griego y produjo el desdoblamiento del intelecto agente, que

"gozaba en Alejandro de dos epítetos, $\xi\zeta\omega\theta\epsilon\nu$ y $\theta\acute{o}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$; al dejarle propiamente el primero, se habrá hecho del segundo, un segundo intelecto, traduciéndolo por adquirido" (836).

Esta concepción del intelecto adquirido de al-Kindī fue tomada por al-Fārābī, dándole un desarrollo que no se encuentra en el Filósofo de los árabes. Gilson explica este desarrollo y concluye diciendo que el intelecto agente

"en tanto que abstrae para nosotros las formas sensibles, hace pasar a nuestro intelecto posible de la potencia al acto; en tanto que es objeto mismo de intelección, deviene el intelecto adquirido" (837).

Así, el intelecto agente se ha desdoblado claramente en al-Fārābī en dos intelectos: el agente y el adquirido.

Por tanto, para Gilson, la fuente de los primeros falāsifa, en lo que se refiere al intelecto, fue la versión árabe del texto del Peri nou de Alejandro, en la que se había operado la arabización del comentador griego.

Esta tesis ha sido seguida, entre otros, por I. Madkour (838), A.F. al-Ahwānī (839) y M. Cruz Hernández (840).

3.- REACCIONES CONTRA LA OPINIÓN DE E. GILSON.

Con las ediciones árabes de los textos de Alejandro y de al-Kindī, la opinión de Gilson fue rechazada o rectificada.

(836) Ibidem, p. 27. Subrayado del autor.

(837) Ibidem, p. 33.

(838) La place..., pp. 131-134. L'Organon..., p. 37.

(839) Op. cit., introducción, pp. 31-37 y 42-46.

(840) Historia..., vol. I, pp. 64-66.

1) El primero que reaccionó contra ella, al menos en lo que se refiere a al-Kindī, fue M. ABŪ RĪDA.

En la introducción a su edición de la Risāla fī -l-ʿaql del Filósofo de los árabes, rechazó la opinión de Gilson alegando que la prueba que el historiador francés expone no le parece suficiente porque

"no la confirma con citas históricas o textuales, profesando algo hipotético e imaginario, lo cual no es correcto, a menos que se haya agotado el estudio de todos los hechos o cuando tal estudio no sea posible" (841).

Una vez que ha resumido la tesis de Gilson y que ha expuesto la doctrina aristotélica del intelecto (842), Abū Rīda manifiesta que el mismo Gilson reconoció que el punto de partida de los filósofos árabes en este tema fue Aristóteles, idea que no aprovechó al querer comprender a al-Kindī bajo el prisma de Alejandro. Lo más correcto habría sido afirmar que el filósofo árabe inició sus especulaciones partiendo del mismo Aristóteles, tal como había hecho Alejandro, pues ambos conocieron el De Anima. (En ningún momento se plantea Abū Rīda si realmente al-Kindī conoció o no la obra de Aristóteles directamente, dándolo por supuesto). En prueba de su tesis, el editor arguye que al-Kindī nunca cita el nombre de Alejandro y sí, en cambio, el de Aristóteles.

En consecuencia, hay que buscar el origen de la cuádruple división del intelecto del filósofo musulmán en el mismo Aristóteles (843). Entonces, Abū Rīda confronta el texto de al-Kindī con el del De Anima, poniendo de manifiesto la similitud de doctrinas entre ambos. Para Abū Rīda, ello constituye una prueba clara de que los primeros falāsifa se acercaron a las fuentes originales de la filosofía griega.

2) Sin oponerse a la tesis de Gilson, pero no aceptando su interpretación del intelecto adquirido en al-Fārābī, F. RAHMAN

(841) Op. cit., p. 346.

(842) Ibidem, pp. 314-346.

(843) Ibidem, p. 347.

publicó un artículo (844) en el que expone la teoría alfarabiana de dicho intelecto, traduciendo los textos correspondientes de la Risāla fī ma'ānī al-'aql.

Como hemos visto, Gilson pensaba que el intelecto agente de Alejandro se había desdoblado en dos, el propiamente agente, sustancia separada, y el intelecto adquirido. Para Rahman, el intelecto adquirido de al-Fārābī no es el intelecto agente de Alejandro en su desdoblamiento, sino el mismo intelecto en potencia en un segundo estadio de desarrollo, siendo el primero la actualización del intelecto humano por el intelecto agente. Por tanto, el intelecto adquirido del Maestro Segundo no es sustancialmente diverso del νοῦς ἐνέργησις de Alejandro, tal como había supuesto Ed. Zeller (845).

Al-Fārābī distingue claramente en su texto tres tipos de inteligibles: 1) las formas que están en potencia de ser entendidas, porque aún no han sido abstraídas. 2) las que ya han sido abstraídas, estando en acto en el intelecto humano. 3) Las formas separadas, que son inteligibles en acto por sí mismas.

El error de Gilson al hacer su afirmación consistió en no haber distinguido entre las dos últimas clases de formas, en tanto que en al-Fārābī sí lo están. El intelecto adquirido, por consiguiente, se comporta como materia y sujeto para esas formas separadas cuando él las piensa y, en tanto que pensadas por él, se convierten en una forma nueva (846).

De todas maneras, el artículo de Rahman no aporta ninguna novedad respecto a las fuentes, puesto que mantiene la tesis de que el origen del "aql mustafād" (عقل مستفاد) de al-Fārābī fue Alejandro de Afrodisia.

3) El editar el texto árabe del Περὶ νοῦ, J. FIN-
NEGAN, después de loar la reacción de M. Abū Rīda contra la tesis de
Gilson, sostiene que los primeros falāsifa, hasta Avicena, sólo cono-

(844) L'"intellectus acquisitus" in Alfarabi, en Giornale critico della filosofia italiana, 7 (1953), pp. 351-357.

(845) Ibidem, p. 353.

(846) Ibidem, pp. 353-354.

cieron la filosofía griega, incluido Aristóteles, a través de pequeñas compilaciones, que circulaban en los medios filosóficos de la época. Por tanto, la fuente directa de sus doctrinas no pudo ser Aristóteles mismo, como había mantenido Abū Rīda (847).

Apoyándose en el texto que edita, Finnegan piensa que, aunque la tradición filosófica musulmana construyó su noética influida por el comentario de Alejandro al De Anima (848), sin embargo el papel desempeñado por el Peri nou fue casi insignificante, hasta la época de la filosofía hispano-árabe en la que tuvo gran importancia en Avempace y Averroes.

En el periodo anterior, es decir, durante el apogeo de la filosofía árabe en Oriente, solamente un movimiento filosófico habido en Bagdad, del que sólo tenemos noticias por las críticas que les dirigió Avicena (849), fue el que siguió la doctrina del Peri nou, pues afirmaron que el intelecto agente, identificado con Dios, llegaba a ser idéntico a nuestro intelecto en el acto del conocimiento. Tal teoría sólo podía proceder de la versión árabe de la obra alejandrina, en la que el Θύραθεν había sido traducido por "al-ʿaql al-mustafād" (850). Esta teoría de los bagdadíes fue rechazada claramente por los filósofos árabes, quienes nunca admitieron la identidad entre el intelecto agente y el intelecto humano, aunque sí la unión de ambos.

En un segundo artículo (851), el mismo autor insistió en que hay que descartar la influencia y dependencia de al-Fārābī "vis-à-vis" respecto del texto de Alejandro.

La diferencia más importante que encuentra es que la exposición de Alejandro se ocupó exclusivamente de un problema de exégesis, establecido por el oscuro texto de Aristóteles, mientras que la obra de

(847) Cfr. J. FINNEGAN: Texte arabe..., p. 160.

(848) Al-Fārābī, ciertamente, escribió un comentario al tratado de Alejandro sobre el alma, hoy perdido, que arrojaría luz al problema. Cfr. IBN AL-QIFĪ: op. cit., p. 279. IBN ABĪ USAYBĪ: op. cit., vol. II, p. 138.

(849) Cfr. S. PINES: La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens, en AHDLMA, 19 (1952), pp. 5-37.

(850) Cfr. J. FINNEGAN: Texte arabe..., pp. 161-162.

(851) Al-Fārābī et..., pp. 133-152.

al-Fārābī fue un tratado personal, en el que los textos aristotélicos sólo sirven como punto de partida para unas reflexiones, que son difíciles de encontrar en los escritos del Estagirita (852). Después de haber mostrado que los diversos intelectos son concebidos de modo distinto en Alejandro y en al-Fārābī, existiendo tan sólo parecidos superficiales, aborda el problema del intelecto adquirido, cuya concepción fue la que originó el debate en torno a la presencia directa de Alejandro en los árabes.

Finnegan expone que el origen del término "adquirido" es bastante oscuro en la traducción del texto griego y que, con los medios actuales que se conocen, es imposible zanjar la cuestión tan fácilmente. Recomendamos, entonces, no descartar la opinión de Zeller y ser precavidos respecto a la de Gilson (853).

Se da cuenta de que en el Peri nou no hay un equivalente de la doctrina del Maestro Segundo acerca del intelecto adquirido. Mientras en la obra del filósofo griego existen indicios para identificar el intelecto adquirido y el agente, como hicieron los seguidores árabes de Alejandro, es decir, el grupo de filósofos desconocidos de Bagdad; al-Fārābī, en cambio, lo concibió como la última perfección del intelecto humano, en la que el hombre estará cerca del intelecto agente, pues se une con él sin llegar a identificarse. Toda la doctrina alfarabiana es, por tanto, netamente distinta de la del Alejandro árabe, a pesar de algunos puntos comunes a ambas (854).

Por consiguiente, hay que rechazar la influencia, al menos directa, de la doctrina del intelecto de Alejandro en la concepción que los primeros falāsifa se forjaron del intelecto.

4.- RECIENTES INTERPRETACIONES.

Los dos últimos autores que han tratado, de alguna manera, la cuestión cuya solución buscamos, son los traductores respectivos de las obras sobre el intelecto de al-Kindī y de al-Fārābī.

(852) Ibidem, p. 137.

(853) Ibidem, pp. 147-148.

(854) Ibidem, p. 151.

1) Al pasar revista a las posibles fuentes griegas de al-Kindī, J. JOLIVET constata que entre las doctrinas de Alejandro y las del filósofo árabe hay grandes similitudes: ambos dicen seguir a Aristóteles; sus obras son exposiciones cortas y ordenadas de la teoría del intelecto contenida en el De Anima; los dos describen una pluralidad de intelectos, cuyas relaciones permiten explicar la teoría del conocimiento, siendo sus explicaciones más detalladas que las del mismo Aristóteles.

Estas semejanzas sólo son externas, formales, menos importantes que las diferencias que se encuentran entre ambas doctrinas: el número de intelectos; la concepción del intelecto agente y de la naturaleza del conocimiento; en fin, las relaciones del intelecto agente y del alma. Estas divergencias de detalle constituyen el centro mismo del problema. Por tanto, si se admite, cosa posible pero no cierta, que al-Kindī leyó la obra de Alejandro, habría que inferir que no continuó ni desarrolló el pensamiento del comentador griego (855).

Si se quieren encontrar las fuentes del pensamiento del Filósofo de los árabes, hay que investigar también otros autores griegos.

Jolivet considera los posibles puntos de contacto del filósofo árabe con Temistio y Simplicio. Aunque se reconocen algunas semejanzas entre ellos, sin embargo, ni los problemas principales ni los conceptos característicos de los dos griegos se encuentran en el filósofo musulmán (856).

Pero en la comparación de la teoría de al-Kindī con la de Juan Filópono, Jolivet encuentra muchas similitudes entre ambas. Es cierto que hay diferencias en las dos concepciones, referentes a la naturaleza del intelecto, a las condiciones de su ejercicio y a la idea del intelecto divino. Sin embargo, existen también muchas nociones parecidas. En primer lugar, el número de los intelectos es el mismo en ambos: cuatro, de los cuales uno está por encima del triple in-

(855) L'intellect..., pp. 40-41.

(856) Ibidem, pp. 41-50.

telecto humano y siempre en acto. Éste es, para Filópono, la "especie de las especies, porque contiene en sí todas las especies" (857), lo cual nos recuerda al intelecto primero de al-Kindī, que es "el ser específico de las cosas". En segundo lugar, los intelectos segundo y tercero de Filópono se distinguen entre sí como el tercero y el cuarto de al-Kindī, es decir, por sus respectivos grados de actualidad. Se puede suponer, por tanto, que debió haber alguna influencia del filósofo cristiano sobre el musulmán.

Pero Jolivet no se contenta con exponer los desacuerdos y las concordancias entre las doctrinas de uno y otro filósofo, sino que se exige más. Trata, entonces, de encontrar textos paralelos en ambos. El cotejo de algunos fragmentos de naturaleza diferente de cada uno de los autores (858) le conduce, como dice, a reconocer una influencia de Juan Filópono sobre al-Kindī, no genérica ni de segunda mano, sino directa y textual (859).

¿Pudo leer al-Kindī el comentario de Filópono al De Anima de Aristóteles? Todos los biógrafos árabes señalan varios de sus comentarios a diversas obras del Estagirita, así como sus obras filosóficas y teológicas, con sus traducciones al siríaco y al árabe, pero ninguno cita el comentario al De Anima. Habría que concluir, en consecuencia, que no fue conocido en el mundo árabe. Pero, como dice el mismo Jolivet, del silencio de las fuentes no se puede concluir nada. Luego al-Kindī pudo conocer dicha obra de Filópono, aunque nada se diga de ella.

Investiga el autor, además, en algunas obras de los neoplatónicos, concretamente en Porfirio, Proclo, la Teología y el Libro del Bien puro, conocido entre los cristianos medievales, como ya sabemos, por Liber de causis (860), encontrando en ellos algunas semejanzas con las doctrinas de al-Kindī sobre el intelecto.

(857) Ibidem, p. 62.

(858) Ibidem, pp. 66-69.

(859) Ibidem, p. 70.

(860) Ibidem, pp. 73-80.

La conclusión de Jolivet sobre las fuentes de la doctrina del intelecto del filósofo árabe es la siguiente:

"Así, para constituer su noética, habría combinado de manera personal varias fuentes griegas, si nuestras hipótesis son válidas: Filópono, quizá Proclo, Porfirio y, por supuesto, Aristóteles, que, cualquiera que sea la manera en que lo haya conocido, es la fuente primera de su trabajo" (861).

2) Por su parte, F. LUCCHIETTA, traductora de al-Fārābī, aunque no estudia el problema de sus fuentes, cree que, en líneas generales y en lo que se refiere a la Risāla fī ma'ānī al-ʿaql, hay una cierta influencia de Alejandro.

Este influjo no fue directo y general, sino que se limitó a unos cuantos puntos concretos, suficiente para justificar las semejanzas que el pensamiento del filósofo árabe pueda tener con la doctrina del comentador griego (862). Al comentar algunos pasajes de al-Fārābī, señala el posible influjo de Alejandro, pero siempre manteniéndose en una actitud de reserva. Por otra parte, pone de manifiesto el carácter marcadamente neoplatónico de otros muchos textos. Sin embargo, como decimos, no se pronuncia por las fuentes alfarabianas.

5.- CONCLUSIÓN.

¿Qué podemos decir a cuanto hemos expuesto hasta aquí? El desconocimiento que, aún hoy, se tiene de los diversos textos griegos que los árabes pudieron haber leído, impide dar una respuesta segura sobre las fuentes de su filosofía en determinados aspectos de su pensamiento, entre los cuales está el problema del intelecto. A lo más que podemos aspirar, como hace J. Jolivet, es a emitir hipótesis posibles y válidas, pero, en modo alguno, definitivas.

Por lo que nos dicen los biógrafos árabes, los falāsifa tuvieron acceso, directa o indirectamente, a casi todas las obras filosóficas griegas. Por otra parte, parece que circulaban textos didácti-

(861) Ibidem, p. 81.

(862) Op. cit., p. 25.

cos o compendios, realizados en las escuelas filosóficas griegas de la última época, que divulgaban, mezclándolas, las doctrinas de los principales filósofos, en especial las de Platón y Aristóteles. Ellos consistían en una amalgama real de elementos de procedencia diferente, como ha dicho R. Walzer (863).

Este mismo investigador insiste en que casi todos los textos filosóficos árabes tuvieron su origen en obras griegas de autores desconocidos hoy. Así, cuando trata de la Madīna al-fāqila de al-Fārābī, habla, varias veces, de "su predecesor griego" (864). También dice que "el original griego de la teoría del intelecto en al-Fārābī e Ibn Sīnā no se ha encontrado aún" (865). Y todavía más; a propósito de la Risāla fī kamiyya kutub Aristū de al-Kindī, manifiesta, en la introducción a la edición y traducción que hace, junto con M. Guidi, de esa obra, que al-Kindī "ha tomado como modelo un escrito introductorio compuesto por un autor, de dirección resueltamente académica, probablemente del siglo VI, que no podemos identificar" (866). Según estas suposiciones de R. Walzer, ¿hay que pensar que todos los filósofos árabes tuvieron un autor modelo griego? ¿Cuál fue, entonces, la originalidad de los falāsifa? ¿Por qué no se ha encontrado aún ni uno sólo, al menos, de esos predecesores griegos?

Para solucionar el problema de las fuentes de la filosofía árabe hay que esperar a que nuevos textos sean editados. Por lo que se refiere a la teoría del alma y a la del intelecto, es muy valioso el editado por W. KUTSCH (867), un pequeño texto que lleva el título de Maqāla lī-Furfūriyyus fī -l-nafs (Tratado de Porfirio acerca del alma) (868) en el que se describe la unión del intelecto humano con el intelecto primero, explicando por qué el hombre no conserva el recuerdo del

(863) L'eveil..., p. 11.

(864) Ibidem, pp. 62, 67 y 72.

(865) Greek into..., p. 9.

(866) M. GUIDI e R. WALZER: Studi su al-Kindī. I. Uno scritto introdotto dallo studio di Aristotele, en Memorie della Reale Accademia dei Lincei, ser. VI, vol. VI, fasc. V, Roma, 1940, p. 378.

(867) Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) Peri Psijés und die Frage des Verfassers der "Theologie des Aristoteles", en MUSJ, 31 (1954), pp. 263-286.

(868) Ibidem, pp. 268-269.

mundo inteligible. O, también, los diversos textos que edita H. GÄTJE: las dos versiones, la larga y la corta, del tratado pseudo-aristotélico sobre el alma (869), obra de la que ya hemos hablado; un tratado, atribuido también a Aristóteles, sobre el sueño (870); una doxografía de Galeno sobre el sueño (871); y un tratado de Alejandro de Afrodisia sobre la visión (872). Textos como éstos, una vez que hayan sido exhumados de los lugares donde hoy reposan, podrán arrojar abundante luz sobre las relaciones de la filosofía árabe con su precedente griega.

El campo que aún queda por investigar es muy amplio y, desgraciadamente, los esfuerzos que se dedican a ello, al menos en España, por la ideología tecnocrática que nos domina, son muy escasos, por no decir nulos. Los resultados que, poco a poco y a pesar de ello, se van alcanzando, no dejan de ser, mientras tanto, hipótesis más o menos sólidas.

- - - - -

(869) Op. cit., pp. 99-129.

(870) Ibidem, pp. 132-135.

(871) Ibidem, pp. 138-139.

(872) Ibidem, pp. 146-163.

C O N C L U S I O N

El Islam se presentó como una doctrina de salvación. El hombre, según ella, está destinado a una vida distinta a la actual:

"La vida de este mundo no es más que juego y diversión; pero, la morada última es para quienes son piadosos. ¿No lo entendéis?" (873).

Esta vida futura, morada última a la que el hombre está destinado, sólo vendrá después de la muerte. Esto implicaba la afirmación de que el hombre es inmortal.

Pero la casa de la eternidad, el Paraíso, la auténtica inmortalidad, sólo está reservada a quienes son piadosos y creen en la Verdad.

Mas, ¿qué es la Verdad? "Dios es la Verdad" (الله هو الحق), dice el Corán (874). Sin embargo, "al-Ḥaqq" también significa la "Realidad". Dios es, por tanto, la Verdad y la Realidad; es la única Verdad total porque es lo único Real en su plenitud (875).

En cuanto es lo único Real, Dios es subsistente por sí mismo. Esto significa su trascendencia absoluta. Por consiguiente, es inalcanzable por las solas fuerzas del hombre. Entonces, Dios, Verdad y Realidad, se hizo Palabra y se comunicó, a través de un Profeta, a los hombres para que éstos lo conocieran.

He aquí, pues, los dos presupuestos fundamentales del Islam en tanto que religión revelada: inmortalidad del hombre y conocimiento de la Verdad.

- - -

(873) Corán, VI, 32; ed. cit., pp. 166-167.

(874) XXII, 6; ed. cit., p. 434.

(875) Cfr. L. GAUDET: *Études...*, pp. 70-71.

Los musulmanes, en su intento de comprender en todo su sentido esa Verdad, que se había comunicado en forma de Palabra, comenzaron a desarrollar un pensamiento religioso, cuyo fin era preparar al hombre para que accediera más fácilmente a la Verdad, a la salvación y, por tanto, a la genuina inmortalidad.

En sus inicios, la evolución de este pensamiento fue algo interno, es decir, surgió partiendo de la misma Palabra revelada. Fue así como tuvieron origen las Ciencias religiosas y las ciencias auxiliares.

Pero, durante la expansión territorial del Islam, los árabes entraron en contacto con otras formas de pensamiento, con otras culturas, en especial con la griega, mantenida en vigor por los cristianos de Siria y Persia.

Este encuentro permitió a los musulmanes, o a algunos de ellos, comprender que ese otro pensamiento encerraba un tesoro, como nos decía al-Kindī, puesto que contenía una parte de la Verdad. Descubrieron, así, que ésta no era un patrimonio exclusivo de ellos, sino que, bajo otras formas, diversos pueblos la poseían.

Comenzaron a buscar en ese tesoro la parte de Verdad que hubiera en él. Se tradujeron las obras que habían sido escritas por los griegos. Con ello nació, a finales del siglo II/VIII, un movimiento cultural sin precedentes en la historia de la humanidad.

- - -

El pensamiento griego ofreció a los árabes no sólo una parte muy preciada de la Verdad, esa misma Verdad que a ellos les había sido dada bajo forma simbólica, sino que les proporcionó, también, los medios apropiados para alcanzarla por otra vía: un método científico que estaba basado en la lógica de Aristóteles. El árabe descubrió, entonces, que el hombre era capaz de adquirir ese método a través de la razón, del intelecto.

Los musulmanes se encontraron, de esta manera, frente a dos caminos de acceso a la Verdad: el que ella misma les había ofrecido, es decir, la Palabra revelada; y la palabra propia del hombre, la vía de la razón. Este nuevo camino permitía no sólo llegar a la Verdad, sino también conseguir la vida futura prometida. Cuando el hombre entrara en contacto con la Verdad, a través de su intelecto, habría alcanzado la inmortalidad, máxima felicidad a la que aspira.

Así, el alma, considerada como lo divino que posee el hombre, y el intelecto, facultad por la que se puede lograr la felicidad, porque puede llegar a la Verdad, se constituyeron en temas de máximo interés.

- - -

La tradición psicológica iniciada por Aristóteles se presentó como un estudio del hombre, como una antropología. Las cuestiones estudiadas en el De Anima son aquellas que han interesado al hombre, para autodefinirse, en el curso de su historia. Se trataba de saber si el hombre es una parte del mundo físico, o si hay en él algo que trasciende la realidad física.

Si se admitía esta última opción, había que mostrar que, existiendo en el hombre actividades que van más allá del comportamiento del mundo sensible, el principio de las mismas, esto es, el alma, era una sustancia inmaterial y, consecuentemente, inmortal. El alma, entonces, después de haber desaparecido el cuerpo por la muerte del compuesto, podía seguir ejerciendo las actividades que no requerían la presencia de un órgano corporal. Ésta fue la opción que siguieron los árabes.

Efectivamente. Fue Aristóteles quien planteó un modelo antropológico válido para los filósofos musulmanes. Por ello, éstos lo siguieron. Al-Kindī y al-Fārābī, como hemos visto, dicen exponer su doctrina. Mas, también hemos descubierto que en las teorías de ambos filósofos se encuentran elementos ajenos al aristotelismo, especialmente neoplatónicos.

La razón de esto fue que el neoplatonismo vino a completar la concepción aristotélica del hombre: deseo del alma humana de librarse de los lazos que la unen al mundo sensible para unirse al Uno, a la Divinidad. Los temas de la conversión y de la ascensión del alma, que están en el centro de la meditación de Plotino, se integraron, de modo natural, en una dinámica religiosa. A este respecto, es interesante observar cómo este ascenso del alma hacia lo Uno se conjuga, en los escritos neoplatónicos musulmanes, con el ideal de los tratados de moral que, durante el siglo IV/X, hicieron su aparición en el mundo islámico. Fue una consecuencia de la antropología aristotélica que estaba abocada a una ética.

Esta conjunción de aristotelismo y neoplatonismo fue considerada normal por los falāsifa: ellos creían en la unidad de la filosofía. Los filósofos árabes no tuvieron conciencia de los diversos sistemas y de la sucesión histórica de las doctrinas, consideradas en su oposición o en su continuidad, aunque L. Massignon (876) haya querido ver en ellos algunos elementos de una concepción de esta sucesión histórica. Para los árabes, como ya vimos, la filosofía era una, porque una es la razón y uno el universo y, consecuentemente, una sola la Verdad.

- - -

Como en el Islam el hombre era concebido como un ser destinado a la salvación, que alcanzaría en un ascenso de su alma hacia el otro mundo en donde está la Verdad y la felicidad, desde la óptica filosófica se aceptó el modelo antropológico aristotélico-neoplatónico. Por esto se constituyó en cuestión insoslayable para todos los filósofos musulmanes.

Especial importancia tuvo el examen de la actividad humana más elevada, aquella por la que el hombre puede adquirir el conocimiento.

-----✓
(876) Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane, en Mémorial Henri Basset, Paris, 1926, vol II, pp. 123-130.

miento cierto de la Verdad. El problema de la intelección y, más particularmente, la cuestión de saber cómo se concibe el principio activo de la misma, a saber, el intelecto agente -cuya naturaleza Aristóteles no había determinado de forma clara, lo cual suscitó una gran tarea de interpretación en la que participaron los más grandes filósofos hasta finales de la Edad Media-, fue un problema de máximo interés para la Falsafa.

- - -

Al estudiar estos dos problemas fundamentales de la filosofía musulmana, nos hemos limitado a los dos primeros falāsifa, al-Kindī y al-Fārābī, porque ellos fueron quienes cimentaron el edificio filosófico en el Islam.

Al-Kindī fue el precursor de la filosofía árabe, planteando muchos de los problemas que luego serían ampliamente desarrollados por sus sucesores. Su principal contribución se apoyó en la aceptación de Aristóteles como una gran autoridad en lo que se refiere a la Verdad. Su esfuerzo en naturalizar la filosofía entre los musulmanes y la defensa que hizo de ella como una disciplina digna de la más grande consideración, abrieron un camino que fue seguido por generaciones de pensadores musulmanes, que culminó en Avicena, en Oriente, y en Averroes, en al-Andalus. Introdujo muchos problemas filosóficos propiamente musulmanes, hallándose en él, de forma embrionaria, varias de las ideas desarrolladas por al-Fārābī y Avicena, tales como la sustancialidad del alma y la división del intelecto en cuatro clases, por citar sólo su contribución en el tema que hemos tratado.

Al-Fārābī, por su parte, fue quien aportó a la filosofía árabe su carácter propio: una visión del mundo en la que lo real y lo divino están perfectamente ensamblados, en donde el peripatetismo y el neoplatonismo se entrecruzan, y en donde el sistema edificado por la razón encuentra su coronamiento en una visión mística. La obra del Maestro Segundo, por su conocimiento de Platón, de Aristóteles, de los comentaristas griegos y de los neoplatónicos, conocimiento más profundo

que el que había tenido al-Kindī, comprometió el futuro del quehacer filosófico en el Islam. Al-Fārābī fue el iniciador de muchos de los aspectos que florecieron más tarde en el pensamiento cristiano de la Edad Media, en el sentido de que su síntesis platónico-aristotélico-neoplatónica fue, por una parte, la reunión de todas las especulaciones que podían fundamentar filosóficamente el credo de una religión revelada, y, por otra, la recapitulación del pensamiento antiguo en una unidad que pretendía eliminar todas las divergencias accidentales.

También hemos incluido dos breves noticias referentes a la concepción del alma en Qusṭā b. Lūqā y del intelecto en Bakr al-Mawṣilī. Con ello hemos querido poner de relieve cómo no sólo los grandes filósofos que ejercieron influencia posterior, sino también otros personajes más modestos, como fueron un traductor, aunque también escritor, y un autor desconocido, salvo por ese texto conservado, estuvieron interesados en los temas del alma y del intelecto. Ello corrobora la tesis de que esta problemática fue preocupación constante de toda la especulación filosófica árabe.

- - -

Muchos pensadores del siglo IV/X, contemporáneos o posteriores al Maestro Segundo, plantearon estos mismos problemas. Entre ellos cabe señalar a Miskawayh, filósofo e historiador del que ya hablamos a propósito de la historia, que definió el alma con la misma fórmula empleada por Aristóteles, que concibió la parte racional del alma como inmortal, por estar destinada a la felicidad eterna, y que admitió la escala jerarquizada de los diez intelectos separados y la división del intelecto humano (877).

Cabe, asimismo, destacar la famosa Enciclopedia de los Ijwān al-Ṣafā' (878), grupo de pensadores ismā'īlīes, muy afines al

(877) Cfr. M. ARKOUN: Contribution..., pp. 246-273.

(878) Ed. por F. DIETERICI: Die Abhandlungen der Ijwān as-Safā in Auswahl zum erste Mal aus arabischen Handschriften, Leipzig, Heinrichs'che, 1883-1886.

pensamiento de al-Fārābī, cuya influencia sobre este grupo se manifiesta cada vez más clara, aunque existan diferencias notables entre los sistemas de ambos. En sus escritos, este grupo expone una concepción del hombre considerado como un microcosmos, en el que el alma y el intelecto son las partes más importantes, siendo el intelecto lo oculto que hay en el hombre (879).

Quien mejor recogió la herencia de los dos primeros falāsifa fue Avicena, cuya importancia para la comprensión de la filosofía latina medieval es fundamental. La antropología de Avicena es, esencialmente, neoplatónica. Empleando categorías aristotélicas, las inserta en cuadros dualistas (880), propios del neoplatonismo. El cuerpo y el alma son dos sustancias, de las que la primera es un compuesto de forma y materia, mientras que la segunda es forma pura, una forma que no está compuesta porque es una sustancia separada. Aunque define el alma con los términos empleados por Aristóteles (881), sin embargo su definición adquiere una significación nueva en el contexto de su espiritualismo dualista.

El papel formal del alma debe ser precisado. Forma quiere decir perfección que se traduce en el orden de la actividad: el alma es perfección del cuerpo, pero es, también, motor del mismo. El alma es el verdadero sujeto de las operaciones, que ejerce a través de sus facultades, siendo el cuerpo solamente su instrumento. Esta es la razón por la que la unión del cuerpo y del alma no es sustancial, como en Aristóteles, sino algo accidental. El alma es realmente distinta del cuerpo, puede conocerse independientemente del mismo y afirmar su

(879) Cfr. Y. MARIQUET: La philosophie des Iḥwān al-Safāʾ, Alger, Études et documents, 1973, pp. 227-274. Nueva ed.: París, J. Vrin, 1976.

(880) Cfr. L. GARDET: La pensée..., p. 163.

(881) "El alma que nos encontramos es perfección primera de un cuerpo natural que tiene órganos para realizar los actos de la vida", AVICENA: Psychologie..., vol. I, texto árabe, p. 15; vol. II, trad. franc., p. 10. La definición dada por el traductor medieval difiere ligeramente del texto árabe, por la adición de términos nuevos: "Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae", AVICENNA LATINUS: Liber de anima..., vol. I, p. 29.

existencia antes de saber si su cuerpo existe. El alma es, en consecuencia, una sustancia porque no existe en el cuerpo como en un sujeto de inhesión, sino que es capaz de existir por sí misma. Avicena, de esta manera, se mostró partidario del dualismo sustancial.

Entre las actividades del alma, la superior es aquella que tiene como fin el conocimiento, siendo el intelecto la facultad capaz de alcanzarlo a través de diversas etapas: intelecto material, intelecto en acto, intelecto en hábito e intelecto adquirido. Por encima de ellos está el intelecto agente, el dador de las formas, que los hace pasar de un estado a otro por iluminación. La cuádruple división del intelecto de al-Kindī y de al-Fārābī se tornó en quintuple en Avicena.

- - -

Finalmente, queda por decir que estas doctrinas encontraron su eco en las filosofías del Occidente, tanto en la hispano-árabe como en la latina medieval. La exposición de ellas constituye en nuevo capítulo en la historia de la filosofía medieval.

- - - - -

321

A P P E N D I C E
=====

Ofrecemos en las siguientes páginas la traducción de tres textos filosóficos árabes, dos de al-Kindī y uno de al-Fārābī, referentes al alma y al intelecto, no conocidos aún en castellano, como complemento al trabajo que hemos realizado.

Dada la dificultad que presenta la traducción de este tipo de textos, por la concisión del lenguaje y el abundante empleo de términos técnicos, hemos preferido sacrificar el estilo literario de la versión, que sería mucho más agradable al lector, en bien de la mayor precisión y exactitud del pensamiento expuesto por los autores de los textos.

Las traducciones se han realizado por las ediciones de Abū Rīda, las de al-Kindī, y de M. Bouyges, la de al-Fārābī.

EPÍSTOLA DE AL-KINDĪ SOBRE EL ALMA.
=====

(ص ٦٣) رسالة أنى يوسف بيه وب بن اسحق السكندى

فى

القول فى النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن^(١) وسائر الفلاسفة

سدّدك الله بدرك^(٢) الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !
إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً فى النفس ،
وأتى على الغاية التى إليها جرى^(٣) الفلاسفة فى ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا فى الأصل (٢) فى رسائل السكندى الأخرى نجد هذه بؤثر عبارة : لدرك

(٣) فى الأصل : أبجى

EPISTOLA DE ABŪ YŪSUF YA'QŪB B. ISHĀQ AL-KINDĪ

sobre

el discurso acerca del alma, resumido del libro de
Aristóteles, de Platón y de los restantes filósofos.

¡Que Dios te guíe rectamente para alcanzar la verdad
y te ayude a obtener sus cosas inaccesibles!

Me has pedido, hágate feliz Dios Altísimo por obedecerle, que te resuma un discurso sobre el alma y que te presente el fin al que los filósofos tienden con ello, junto con un resumen del libro

أرسطو في النفس ؛ ولست ألو جهداً في استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألت ، بتلخيص كافٍ وخصٍ شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ وبه القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطة ذاتُ شرف وكال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرها من جوهر الباري عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بين^(١) أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مبيّنة له ، وأن [٦٤] جوهرها جوهر إلهي روحاني ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة النفسية قد تتحرك^(٢) على الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمّله^(٣) على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادها^(٤) هذه النفس ، وتمنع^(٥) الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب التلّيف وترته^(٦) ، وتضبطه ، كما يضبط القارس القرس ، إذا همّ أن يمحج به ، أو يمدّه^(٧) . وهذا دليل بين على أن القوة التي يضبط بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه ؛ لأن المانع ، لا محالة ، غير الممنوع ؛ لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تنوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، فتستكبر^(٨) النفس العقلية في ذلك أنه أخطأ وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال رديّة ، فتدفعها^(٩) عن ذلك وتضادها ؛ وهذا أيضاً دليل على أن كلّ واحدة^(١٠) منهما غير الأخرى .

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفاً .

(٢) و (٣) في الأصل : يتحرك ، فيحمّله — وهي طريقة القدماء . أحبانا ، وقد صحّحناها في مواضع كثيرة مما يلي دون إشارة

(٤) و (٥) في الأصل : تضادها ، وتمنع ويضبط ؛ وهذا مثال لما سأضرب عن الإشارة إليه (٦) وتره يتره وترا وتره ، أي جنى عليه ظمناً يبيت الخقد ورغبة الأخذ بالآثر ؛ والقيود

أن النفس تمنع من إرسال الدنان للفيظ وما يفتش عنه من الانتقام عن شعور عنيف

(٧) هكذا في الأصل . ولم أجدها بهذا مرضياً . وفي اللغة : مد الشيء جذبه . وإن كانت تحريفاً في اللغة : مرّ البعير شد عالية الخيل ؛ وأداه بمدافق وأمداه إبداه أمل له وأمداه

(٨) و (٩) هكذا في الأصل : وقد تركتهما

(١٠) في الأصل : واحد ، وهي مزيدة بهاءش الأصل

de Aristóteles sobre el alma. No he escatimado ningún esfuerzo en conseguir tu amistad y en emprender lo que me has pedido, un resumen suficiente y una investigación satisfactoria, si Dios Altísimo quiere, en Él está el poder. Digo:

El alma es simple, dotada de nobleza y perfección, de gran dignidad. Su sustancia procede de la sustancia del Creador, honrado y ensalzado sea, de la misma manera que la luz del sol procede del sol.

Ha explicado que esta alma está desligada de este cuerpo, separada de él, y que su sustancia es una sustancia divina y espiritual, como se ve por la nobleza de su naturaleza y por su oposición a las pasiones y a la ira que sobrevienen al cuerpo.

A saber, que la facultad irascible mueve a veces al hombre, en algunos momentos, y lo impulsa a cometer cosas graves. Esta alma se opone a ella e impide que la ira cometa su acción o que incurra en la cólera y su venganza, controlándola, como controla el jinete al caballo cuando ha empezado a desbocarse o a agitarse (1). Esto es un indicio claro de que la facultad por la que se enoja el hombre es diferente de esta alma, la cual impide que la ira tienda hacia lo que desea, puesto que el que impide, sin duda alguna, es diferente de lo impedido, ya que una sola cosa no se opone a sí misma. La facultad concupiscible anhela, en algunos momentos, ciertas pasiones, pero el alma intelectual piensa que eso es un error, que hace llegar a un estado pernicioso; entonces, le impide eso y se opone a ella. Esto es también un indicio de que cada una de ellas dos es diferente de la otra.

(1) El término **يُجِدُّ** no tiene sentido en el texto, según explica el editor, puesto que significa "alargar", "extender". Quizá exista una errata en el manuscrito. He preferido leer **يُجِدُّ** para darle sentido. Furlani traduce "gettarlo in aria".

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، عَلِمَتْ كُلُّ مَا فِي الْعَالَمِ ، وَلَمْ يَخَفْ^(١) عَنْهَا خَافِيَةٌ ؛ والدليل على ذلك قولُ أفلاطون ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الظاهرين القدماء ، لمَّا يتجرد^(٢) من [الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علمُ الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلموا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفسُ بعدُ مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس ، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ! ؟

[٦٦] ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح . ثم [إن] أفلاطون أنشج هذا القول بأن قال : فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمآكل والمشرب المستحيلة إلى الجحيف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية^(٣) إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطون فاس^(٤) القوة الشهوانية التي للإنسان بالخيزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكثَرُ همته : فقياسه قياسُ^(٥) الخيزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسه قياسُ الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أذبه^(٦) الفكر والتمييز ومعرفة حقائق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النس وفيها بلى — وقد أقيمت على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياساً على مواضع من الرسالة غلبها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبهه أو قارن أو مثل

(٥) يعني فذله . مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أقيمت على أنها يجوز أن تكون لفة في الدأب (بمعنى الجلد والدم أو المادة والشأن) ؛ واللف الدكان معروف في لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

Esta alma, que procede de la luz del Creador, una vez que se ha separado del cuerpo, conoce todo lo que hay en el universo y no se le esconde lo oculto. La prueba de eso es el discurso de Platón, allí donde dice que a muchos filósofos antiguos puros, cuando se libraron del mundo terrenal, desdeñaron las cosas sensibles y se separaron por la especulación y la investigación de las realidades de las cosas, entonces se les reveló el conocimiento de lo secreto, conocieron lo que está oculto a los hombres en sus almas y descubrieron los arcanos de la creación.

Puesto que esto es así, mientras el alma está unida aún con este cuerpo en este mundo sombrío que, si no fuera por la luz del sol, estaría en el máximo de la oscuridad, ¿cómo será cuando esta alma se haya desligado y separado del cuerpo, y se haya establecido en el mundo de la verdad, en el que está la luz del Creador?

Ciertamente, Platón ha dicho verdad en este ejemplo y ha obtenido con él una prueba correcta.

Después, continuó diciendo Platón: Aquel cuyo fin en este mundo es deleitarse con comidas y bebidas que se convierten en carne, y cuyo fin, también, está en el placer de la copulación, su alma intelectual no tendrá acceso al conocimiento de estas cosas nobles y no le será posible llegar a parecerse al Creador.

Luego, Platón comparó la facultad concupiscible que tiene el hombre, con el cerdo; la facultad irascible, con el perro; y la facultad intelectual, que hemos mencionado, con el ángel. Y añadió: Aquel en quien domina la concupiscible, siendo ella su fin y su anhelo más frecuente, se parece al cerdo; aquel en quien domina la irascible, se parece al perro; aquel en quien la más dominante es la facultad intelectual del alma, y cuya mayor aplicación (2) es pensar, discernir, conocer las realidades

(2) Traduzco según la corrección que sugiere el editor. Es decir, leyendo دأب .

الأشياء، والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من البارى سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نَجدها للبارى ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل ^(١) والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكماً ^(٢) ، عدلاً ، جواداً ، خيراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل ^(٣) (دون) النوع الذي للبارى سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قريبها (قوته) ^(٤) قدرة . شاكلة لقدرته ؛

هأن ^(٥) النفس على رأى أفلاطن وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجواهر البارى عز وجل ^(٦) ؛ في قوتها — إذا تجردت — [أن] تعلم سائر الأشياء ^(٧) ، [كما] يعلم البارى بها أو دون ^(٨) ذلك برتبة يسيرة ؛ لأنها أودعت من نور البارى ، جل وعز .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [٦٨] عالم العقل فوق العالم ، صارت في نور البارى ، ورأت ^(٩) البارى عز وجل ، وطابقت ^(١٠) نوره ، وجلّت ^(١١)

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حلياً

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للانسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أى هو أقل منه . وما يرجع هذا أننا نجد في الأصل فوق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضاً الكلام التالى .

(٤) في الأصل هكذا : ففتها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قوتها ، لكن بدون فط ، فلهاها : قوتها — يعنى من الله — أو هى معرفة عن قوته — يعنى قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فلانها

(٦) في الأصل : لاسيا

(٧) في الأصل : على

(٨) قوتها في الأصل كلمة : دخل (٩) في الأصل : وذات

(١٠) طابق فلان فلانا والله ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشئين جماعاً . على حذر واحد ، وطابقاً اتفاقاً وانغفاً وتساوياً .

(١١) جل جلاله وجلالاً يعنى عظم وارفع .

de las cosas e investigar lo difícil del conocimiento, es un hombre virtuoso, próximo a parecerse al Creador; porque las cosas que encontramos en el Creador son la sabiduría, el poder, la justicia, el bien, lo bello y la verdad. Le es posible al hombre conducirse de este modo, según lo que está en la capacidad del hombre; entonces, él es sabio, justo, generoso, bueno, prefiere la verdad y lo bello, y, por esto, todo él participa de todas las especies de facultad y poder que tiene el Creador, porque su facultad ha aprendido por su cercanía un poder semejante a Su poder.

El alma, según la opinión de Platón y de la mayoría de los filósofos, es eterna después de la muerte; su sustancia es como la sustancia del Creador. Está en su poder, cuando se ha separado, aprender las restantes cosas como las conoce el Creador, o por debajo de eso, con un grado menor, porque lo ha recibido de la luz del Creador.

Cuando se haya desligado y separado de este cuerpo, y haya llegado a la luz del Creador, haya visto al Creador, se haya adaptado a Su luz y haya sido noble

في ملكوته ، فأنكشف لها ح^(١) علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ،
كأن كل ما هي بارزة للباري عز وجل ؛ لأنها إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ،
قد نرى فيه^(٢) أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت
مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور الباري ! فهي لا محالة ترى بنور الباري
كل ظاهر وخفي ، وتقف على كل سرّ وعلائية .

وكان أفسقورس^(٣) يقول : إن النفس ، إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ،
تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق
الأشياء ، انصقلت صفات ظاهرة ، واتحد^(٤) بها صورة من نور الباري ، يحدث
فيها ويكامل^(٥) نور الباري ، بسبب ذلك العقال الذي اكتسبه من التذاهب :
حينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء
المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس^(٦) النفس ؛ لأن المرآة ، إذا
كانت صدئة^(٧) ، لم يبين صورة شيء فيها بته ؛ فإذا زال منها الصدأ^(٨) ،
ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ،
كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات . وإذا تطهرت وتبدلت
وانصقلت - وصفاها النفس هو^(٩) أن النفس تتطهر^(١٠) من الدنس وتكف ب
العلم - ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صفاتها
تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صفالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .
وهذه النفس [٧٠] لا تنام بته ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس

(١) هكذا هذا الحرف في الأصل وفيها يل - وقد خطرت لي أنه اختصار لكلمة مترادف ما بعده .

(٢) في الأصل : فيها (٣) يقصد فيناغورس في الغالب

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركته

(٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال (٦) يعني مثال

(٧) في الأصل : صدئة

(٨) في الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن السكندري

(٩) في الأصل : هي (١٠) في الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

en Su reino, entonces se le manifestará el conocimiento de toda cosa y todas las cosas habrán llegado a ser evidentes para ella, del mismo modo que son evidentes al Creador. Porque si nosotros, que estamos en este mundo impuro, vemos muchas cosas en él por la luz del sol, ¿cómo será cuando nuestras almas se hayan separado, hayan llegado a adaptarse al mundo de la eternidad y hayan comenzado a ver por la luz del Creador? Ellas, sin duda alguna, verán por la luz del Creador todo lo manifiesto y lo oculto, y se ocuparán de todo lo secreto y lo notorio.

Pitágoras (3) había dicho: cuando el alma, estando unida al cuerpo, ha abandonado las pasiones, se ha purificado de las impurezas, es abundante en la investigación y en la consideración del conocimiento de las realidades de las cosas, se ha pulido manifiestamente, se le ha unido una forma de la luz del Creador que está en ella y, a causa de ese pulimento que ha adquirido por la pureza, la luz del Creador es perfecta, entonces se manifiestan en ella las formas de todas las cosas y su conocimiento, del mismo modo que se manifiestan las formas de las imágenes de las restantes cosas sensibles en el espejo, cuando está pulido. Este es el ejemplo del alma, porque el espejo, cuando está mohoso, no muestra nunca la forma de nada en él; pero, cuando lo abandona el moho, manifiesta y muestra en él todas las formas. Así, el alma intelectual, cuando está mohosa y sucia, está en el máximo de la ignorancia y no manifiesta en ella la forma de las cosas cognoscibles; pero, cuando se purifica, se limpia y se pule -la pureza del alma consiste en purificarse de la suciedad y adquirir el conocimiento-, entonces se manifiesta en ella la forma del conocimiento de todas las cosas. Según sea la calidad de su pulimento, así será su conocimiento de las cosas.

Cada vez que el alma aumenta en pulimento, se manifiesta para ella y en ella el conocimiento de las cosas.

Esta alma no duerme nunca, porque durante el sueño abandona el uso de los sentidos,

(3) Este término no se encuentra en ningún otro texto, por lo que su identificación se hace difícil. El editor cree que es Pitágoras. Furlani traduce "Epicuro". Badawi (*Histoire...*, vol. II, pp. 429-430) cree que es Plotino. Puesto que estos dos nombres no tienen tradición entre los árabes, nos inclinamos por Pitágoras.

وَبَقِيَ مَحْصُورَةٌ^(١) ، لَيْسَتْ بِمَجْرُودَةٍ^(٢) عَلَى حَدِّهَا^(٣) ، وَتَعْلَمُ كُلُّ مَا فِي^(٤) الْعَوَالِمِ وَكُلُّ ظَاهِرٍ وَخَفَى ؛ وَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ النَّفْسُ تَنَامُ ، لَمَا كَانَ الْإِنْسَانُ — إِذَا رَأَى فِي النَّوْمِ شَيْئًا — يَعْلَمُ أَنَّهُ فِي النَّوْمِ ، بَلْ لَا يَفْرُقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا كَانَ فِي الْيَقَظَةِ^(٥) .

وَإِذَا بَلَغَتْ هَذِهِ النَّفْسُ مَبْلَغَهَا فِي الطَّهَارَةِ ، رَأَتْ فِي النَّوْمِ مَخَانِبَ مِنَ الْأَحْلَامِ ، وَخَاطِبَتِهَا الْأَنْفُسُ الَّتِي قَدْ فَارَقَتْ الْأَبْدَانَ ، وَأَفَاضَ عَلَيْهَا الْبَارِي مِنْ نَوْرِهِ وَرَحْمَتِهِ ، مُتَلَذِّذًا حِينَئِذٍ لَذَّةٍ دَائِمَةٍ فَوْقَ كُلِّ لَذَّةٍ تَكُونُ بِالْمَطْعَمِ وَالْمَشْرَبِ وَالنَّكَاحِ وَالسَّمَاعِ وَالنَّظَرِ وَالشَّمِّ وَالْمَسِّ — لِأَنَّ هَذِهِ لَذَاتُ حَسِيَّةٍ دَائِمَةٍ ، تُعْقِبُ الْأَذَى ؛ وَتَلْكَ لَذَّةَ الْإِسْبَةِ وَرُوحَانِيَّةَ مَلَكَوْتِيَّةٍ ، تُعْقِبُ الشَّرَفَ الْأَعْظَمَ ، وَالشَّقَى الْمُرُورَ الْجَاهِلَ [٧١] مِنْ رُضَى نَفْسِهِ بِلَذَّاتِ الْحَسِّ ، وَكَانَتْ هِيَ أَكْثَرُ أَغْرَاضِهِ وَمُنْتَهَى غَايَتِهِ .

وَإِنَّمَا نَحْنُ^(٦) فِي هَذَا الْعَالَمِ فِي شِبْهِ الْمُعْتَبِرِ^(٧) وَالْجَسَرِ الَّذِي يَجُوزُ عَلَيْهِ السَّيَّارَةُ ، لَيْسَ لَنَا مَقَامٌ يَطُولُ^(٨) ؛ وَأَمَّا مَقَامُنَا وَمُسْتَقَرُّنَا الَّذِي نَتَوَقَّعُ ، [فَهُوَ] الْعَالَمُ الْأَعْلَى الشَّرِيفُ الَّذِي تَنْتَقِلُ إِلَيْهِ نَفُوسُنَا بَعْدَ الْمَوْتِ ، حَيْثُ تَقْرُبُ مِنْ بَارِيهَا ، وَتَقْرُبُ مِنْ نَوْرِهِ وَرَحْمَتِهِ وَبِرَاهِ رُؤْيَا عَقْلِيَّةٍ لَاحِظِيَّةٍ ، وَيَفِيضُ عَلَيْهَا مِنْ نَوْرِهِ وَرَحْمَتِهِ ؛ فَهَذَا قَوْلُ ائِسْقُورَسِ الْحَكِيمِ .

فَأَمَّا أَدِلَّاظُنْ فَقَالَ فِي هَذَا^(٩) الْمَعْنَى إِنَّ مَسْكِنَ الْأَنْفُسِ الْعَقْلِيَّةِ ، إِذَا تَجَرَّدَتْ ،

(١) مَحْصُورَةٌ بِمَعْنَى مَحْصُورَةٍ وَرَكُوزَةٍ فِي ذَاتِهَا
(٢) لَيْسَتْ بِمَجْرُودَةٍ ، بَلْ فِيهِ لِسْكُنُهَا قَدْ انْجَحَتْ مِنَ الْمَوَاسِ إِلَى الدُّخُولِ فِي ذَاتِهَا
(٣) ، (٤) ، (٥) فِي الْأَصْلِ : عَلِيَّتُهَا ، كَلَامًا
(٦) هَذِهِ الْجُمْلَةُ الْأَخْصَرَةُ مَعَاوِفَةٌ عَلَى جَوَابِ لَوْ (لَا كَانَ إلخ) ؟ وَهِيَ فِي نَفْسِ الْمَسْئَلَةِ وَإِذَا عَرَفْنَا أَنَّ الْإِنْسَانَ يَتَجَرَّبُ النَّوْمَ فَكَّرْنَا خَالِصًا وَنَوْمًا لِحَوَاسِّهَا ، فَمِمَّا لَا يَرِيدُ أَنْ يَقُولَ . وَأَعْلَى الظَّنِّ أَنَّهُ يَقْصِدُ أَنَّ الْإِنْسَانَ ، إِذَا اسْتَقْبَلَ ، عَرَفَ أَنَّهُ كَانَ نَائِمًا وَعَرَفَ مَا فِي النَّوْمِ أَنَّهُ كَانَ فِي النَّوْمِ ، فَالنَّوْمُ وَعَنِ نَفْسِي وَفَكَّرَ بِوَصَالِ الْبَقَاةِ تَحْتَ إِشْرَافِ النَّفْسِ عَلَيْهَا . مَا أَتَى النَّوْمَ فَهُوَ نَوْمُ الْحَوَاسِّ فَقَطْ — رَاجِعُ الْقَدَمَةِ ص ٢٧١ ، وَرَاجِعُ الرِّسَالَةِ الثَّالِثَةِ فِي مَبْنِئَةِ النَّوْمِ وَالرُّؤْيَا .

(٦) فِي الْأَصْلِ : يَحْنُ . (٧) عَلَى الْبَاءِ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ شِدَّةٌ ، فِي الْأَصْلِ :

(٨) فِي الْأَصْلِ : يَطُولُ ، وَعَلَى الطَّاءِ شِدَّةٌ — وَهُوَ خَطَأً

(٩) فِي الْأَصْلِ : هَذِهِ

permanece confinada, no está separada por sí sola y conoce todo lo que hay en los mundos y todo lo que está manifiesto y oculto. Pues si esta alma durmiera, el hombre, cuando ve cosas en el sueño, sabría que está en el sueño, mas no distinguiría entre él y lo que hay en la vigilia.

Cuando esta alma haya llegado a su límite en la pureza, verá en el sueño sueños maravillosos, le hablarán las almas que han abandonado los cuerpos y el Creador derramará sobre ella Su luz y Su piedad. Gozará, entonces, de un placer eterno, por encima de todo el placer que hay en la comida, en la bebida, en el matrimonio, en el oír, en el ver, en el sentir y en el tocar, porque estos placeres son sensuales e impuros, a los cuales sigue el mal; mientras que aquel placer es divino, espiritual, celestial, al que sigue la nobleza más grande. El desgraciado, el ciego, el ignorante, es quien se contenta con los placeres de los sentidos, siendo ellos su objetivo y su fin último.

Ciertamente, venimos a estar en este mundo como en un vado o en un puente sobre el que pasan los viajeros: no tendremos una estancia duradera. Nuestra estancia y nuestra morada estable que esperamos es el mundo superior y noble, al que son transportadas nuestras almas después de la muerte, donde estarán cerca de su Creador, y nosotros estaremos cerca de Su luz y de Su piedad, lo veremos con una visión intelectual y no sensible, y derramará sobre ellas Su luz y Su piedad. Este es el discurso del sabio Pitágoras.

Platón ha dicho en este sentido que la morada de las almas intelectuales, cuando se han separado,

هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خالف الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير ^(١) من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من [٧٣] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة : فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت ^(٢) ، ارتفعت إلى فلك المطارد ، فتقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى] ^(٣) ، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحسّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت ^(٤) إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجل محلّ وأشرفه ، وصارت بحسب لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نور الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء ، قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بأصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعره من شعره ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها ^(٥) الباري . أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمري لقد وصف أفلاطون وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا وصلة ^(٦) إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم ^(٧) وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهر من الأدناس صارت نفسه حرة صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الثيوب ؛ وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن وفارقتة وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

(١) في الأصل : يفارق ، يصير

(٢) في الأصل : يبت . وهي خطأ ، بل إن كلمة يبت . صحيحة تصحبا آخرق ، بالضرب على نقطة الزون (٣) زدها للإيضاح

(٤) هكذا هذا الحرف في الأصل — ولا أهم مناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة أو ملاً لفراغ (٥) في الأصل إليه

(٦) وصل فلان الذي . وصولاً ووصلة وصلة بانه وانتهى إليه ، والوصلة الانصال أو ما يصل بين الشيئين (٧) في الأصل : العلم

está -como han dicho los filósofos antiguos- tras las esferas, en el mundo de la divinidad, donde está la luz del Creador.

No toda alma que se separa del cuerpo, llega enseguida a este sitio, porque en algunas almas que se separan del cuerpo hay suciedad y cosas perniciosas. Algunas de ellas llegan a la esfera de la Luna y permanecen aquí un cierto tiempo. Cuando se han limpiado y purificado, se elevan a la esfera de Mercurio y aquí permanecen un cierto tiempo. Cuando se han limpiado y purificado, se elevan a la esfera de los astros superiores y permanecen en cada esfera un cierto tiempo. Cuando han llegado a la esfera más elevada, han alcanzado el máximo de pureza, han desaparecido las suciedades de los sentidos, sus imágenes y su bajeza, se elevan desde ella al mundo del intelecto, atraviesan las esferas, se establecen en el más grande y noble de los lugares, entran en donde no se les oculta ningún secreto, se adaptan a la luz del Creador y comienzan a conocer todas las cosas, lo poco y lo mucho de ellas, del mismo modo que conoce el hombre un solo dedo suyo, su uña o uno de sus cabellos. Todas las cosas les son claras y evidentes, y el Creador les confía asuntos del gobierno del mundo, cuya acción y tarea les proporcionará placer. ¡Por mi vida!, ciertamente Platón ha descrito, ha resumido y ha reunido en estas pocas palabras muchas ideas.

El alma no logra alcanzar este lugar y el noble rango en este mundo y en aquel mundo, si no es por la purificación de las suciedades. Cuando el hombre se ha purificado de las suciedades, su alma llega a estar pulida, está en buen estado y puede conocer los secretos de las cosas ocultas. La facultad de esta alma está próxima a parecerse a la facultad de Dios Altísimo, a Su estado, cuando se haya separado del cuerpo y se haya desligado de él, y se haya establecido en Su mundo, que es el mundo de la divinidad.

والمعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويُهمِّدُها من باريتها ، وحالها هذه
الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسططاليس أمرَ الملك اليوناني الذي تخرَّج^(١) بنفسه ،
فكثرت لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ،
وحدثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ،
وأخير [٧٤] جماعة من أهل بيته بعمرو واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كلُّ ما قال ،
لم يتجاوز^(٢) أحدٌ منهم المقدار الذي حدَّه له من العمر . وأخبر أن خسفا يكون
في بلاد الأوس^(٣) بعد سنة ، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان
الأمر كما قال .

وذكر أرسططاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إعما علمت ذلك العلم ،
لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك —
فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملوكوت
الأعلى !

فقل^(٤) للباكين ، ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر
البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك^(٥) من ارتكاب الشهوات الحفيرة الخسيسة
الدنيئة الموهوة التي تكسبه الشرَّة^(٦) ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ،
ويدع^(٧) أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر^(٨)
نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم
الحكيم المبرز المتعبد^(٩) لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكاء^(١٠) ، فهو عند

(١) مصححة في الأصل بدون نقط إلا للجيم — وفي اللثة : خرج أثم أو ضاق
صدره ؛ وتخرج من الأمر نأثم ، وحقيقته جانب المرحج أي الأثم . (٢) في الأصل : تجاوز
(٣) من بلاد اليونان طيما ، وكلة : سبل ، بيد ذلك ، كما في الأصل .
(٤) في الأصل : ذبل — وهو خطأ (٤م) نهلك من الدماء ونهلك فيه — بالغ .
(٥) في الأصل : الثمره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٦) معطوف على يهمل وينهك
(٧) معطوف على ينشأ على (٨) في الأصل : لتعبد — وهو جائز بتكلف .
(٩) في الأصل : ناكاه — وإلهام تحريف عن كلمة دالة على شيء له الصفة التي عنها
الكلام وعلى كل حال فالسكيم نبات يؤكل ، ومنه ما هو سم قاتل

Lo extraño del hombre es cómo descuida su alma y la aleja de su Creador, pues el estado de ella es este noble estado.

Aristóteles ha descrito el asunto del rey griego, cuya alma agonizaba (4), que permaneció sin vivir ni morir durante muchos días. Cada vez que volvía en sí, enseñaba a los hombres especies de la ciencia de lo oculto y les contaba las almas, las formas y los ángeles que veía, dándoles prueba de ello. Anunció a un grupo de familiares suyos la duración de la vida de cada uno de ellos; cuando se probó todo lo que había dicho, ninguno de ellos sobrepasó la medida que le había fijado de edad. Anunció que habría un eclipse en el país de Helas al cabo de un año y que un torrente estaría en otro emplazamiento al cabo de dos años. Sucedió como dijo.

Aristóteles ha mencionado que el medio para esto fue que su alma había aprendido este conocimiento, porque casi se había separado del cuerpo, lo había abandonado hasta cierto punto y había visto eso. ¡Qué cosas maravillosas, si de verdad se hubiese separado del cuerpo, habría visto del asunto del reino superior!

Dí a los que lloran, entre aquellos cuya naturaleza es llorar por cosas tristes: conviene que lloren y aumenten el llanto por aquel que descuida su alma y se excede en entregarse a las pasiones viles, bajas, despreciables, falsificadas, que le hacen adquirir el mal e inclinan su naturaleza hacia la naturaleza de las bestias; (por aquel) que deja de ocuparse de la meditación acerca de este noble asunto y de la dedicación a él, y de purificar su alma según su capacidad. La purificación verdadera es la purificación del alma, no la purificación del cuerpo. El sabio versado, eminente, que se ha consagrado a su Creador, cuando ha manchado su cuerpo con trufas, es,

(4) Término muy confuso en el manuscrito, según el editor. Furlani traduce "colpi sè stesso". R. Walzer (*Greek into...*, p. 39) traduce "rapita in estasi". Badawi (*Histoire...*, vol. II, p. 432, n.3) sugiere leer "تَشْرِجُ", "exhalar extertores", "estar agonizando". Quizá sea la lectura más correcta. Es la que adoptamos.

جميع الجهال ، فضلا عن العلماء ، أفضل ^(١) وأشرف من الجاهل الماخطئ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيّة ، أن الجهال كلّهم ، إلا من سخر ^(٢) منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويحمله ، ويفرح أن يطلع ^(٣) منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كliche ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبداً الآبدى ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد عَلِمَتْهُ ^(٤) جِلَّةُ [٧٦] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفس جوهراً بسيط .

فَسَقِّمِمْ ^(٥) ما كتبتُ به إليك تَكُنْ ^(٦) به سعيداً ، أمدك الله تعالى في دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين !

(١) في الأصل : وأفضل (٢) في الأصل : سخر
(٣) في الأصل : يطلق (٤) غير مشكوة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر
(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة قطاً كاملاً (٦) في الأصل : يكن

ante todos los ignorantes e, incluso, ante los sabios, más excelente y más noble que el ignorante que ha manchado su cuerpo con almizcle y ámbar gris. Una de las virtudes del devoto de Dios, que ha abandonado el mundo terrenal y sus bajos placeres, es que todos los ignorantes, salvo quien se burla de ellos en su alma, reconocen su excelencia, le honran y se alegran de que les informe del error.

¡Oh hombre ignorante! ¿No sabes que tu estancia en este mundo es como un relámpago? Luego llegarás al mundo verdadero y permanecerás eternamente en él. Ciertamente tu eres un viandante en este asunto, la voluntad de tu Creador. La mayoría de los filósofos lo ha enseñado y nosotros lo hemos resumido del discurso de ellos: el alma es una sustancia simple.

Comprende lo que te he escrito acerca de ello. Sé feliz con ello. ¡Que Dios Altísimo te haga dichoso en tu mundo terrenal y en tu vida futura!

¡Alabanza a Dios, Señor de los mundos, y la bendición sobre Muḥammad y su familia entera!

EPÍSTOLA DE AL-KINDĪ SOBRE EL INTELECTO.
=====

— ٣٨٣ —

بسم الله الرحمن الرحيم
العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في العقل^(١)

فهمك الله التامعات . وأسعدك في دار الحياة ودار المآل !^(٢) فهمت الذي
سألت من رسم قول في العقل ، موجز خبري ، على رأي الجمهور من قدام
اليونانيين : ومن أحدهم^(٣) أرسطاس^(٤) ومعلمه أفلاطون^(٥) الحكيم ، إذ كان
حاصل قول أفلاطون^(٦) في ذلك قول تلميذه أرسطاس^(٧) ؛ فالتقى في ذلك على
السبيل الخبري ، فنقول : إن رأي أرسطاس في العقل^(٨) أن العقل على أنه أربع
أربعة : الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً^(٩) : والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو
للفنفس^(١٠) : والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل : والرابع

(١) في إحدى الترجمات ، ومن التي ترجع إلى يوحنا الأسباني : كتاب الكندي في العقل
والعقول .

(٢) هذا الدعاء غير موجود في أي من الترجمات .

(٣) العبارة من قوله : خبري ... إلى قوله : ومن أحدهم ، لا توجد في أي من الترجمات ؛
بل نجد في ترجمة جيرارد : رسم قول في العقل بين رأي أرسطاس ... الخ ، وفي ترجمة يوحنا :
رسم قول في العقل [والمعقول] على رأي أرسطاس ... الخ .

(٤) (١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) هكذا في الأصل .

(٨) العبارة : فالتقى في ذلك ... إلى كلمة : في العقل ، لا توجد في أي من الترجمات .

(٩) هكذا أيضاً في ترجمة يوحنا الأسباني في ترجمة جيرارد ؛ نجد بدلاً من هذه العبارة عبارة أخرى ،

وهي : *prima quarum est instrumentum omnia rationatorum et rationatum* : أي : « أولها أداة جميع المبدعات والعقول » ؛ وأغاب الفيلسوف أن كلمة أداة يفهم بها « آلة »
أو « أول » ؛ بدلاً مما نجد في الكلام عن هذه العقول في أواخر الرسالة .

(١٠) نفس الترجمات : والثاني العقل الذي بالقوة في النفس .

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

El poderío es de Dios.

EPÍSTOLA DE ABŪ YŪSUF YA'QŪB B. ISHĀQ AL-KINDĪ SOBRE EL INTELECTO.

¡Que Dios te haga comprender las cosas útiles y te haga feliz en la morada de la vida y en la morada de la muerte! He comprendido que me pidieras esbozarte un discurso acerca del intelecto, un resumen informativo, según la opinión de los que son dignos de elogio entre los antiguos griegos. Los más dignos de elogio entre ellos son Aristóteles y su maestro, el sabio Platón. Puesto que la esencia de lo que ha dicho Platón acerca de esto es lo que ha dicho su discípulo Aristóteles, entonces decimos sobre ello, a manera de información: la opinión de Aristóteles sobre el intelecto es que el intelecto es de cuatro modos: el primero de ellos es el intelecto que está siempre en acto; el segundo, el intelecto que está en potencia y pertenece al alma; el tercero, el intelecto que ha pasado en el alma de la potencia al acto; y el cuarto,

العقل الذي نسميه الثاني^(١) . وهو^(٢) يمثل^(٣) العقل بالحس اقرب الحس من الحى^(٤) وعمومه له اجمع ؛ فإنه يقول^(٥) : إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيو لانية^(٦) ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها^(٧) ؛ فالصورة التى فى المبول هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أمادتها^(٨) النفسُ فهى فى النفس ؛ وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فإذا باثرتها^(٩) النفسُ صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تعبير فى النفس كالثنى . فى الوعاء ولا كالثال فى الجرم^(١٠) ؛ لأن النفس

(١) غير منقوطة فى الأصل ولها : الثانى ؛ غير أنه يقاها فى الترجمين الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين والمبره ؛ ويسمى هذا المبرر الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر .
(٢) يذكر الضمير إلى رسلطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل مثله أرسلطو بالحس
(٣) أما فى ترجمة جيرارد فنجد *et assimilatio rationis cum sensu* . ومعناها : « وهو يمثل العقل بالحس » ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقوطة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل
(٤) نجد عند جيرارد هذه العبارة : *propter propinquitatem sensus cum* : *veritatem et communitatem ad eam* ، ومعناها : اقرب الحس من الحى وعمومه له ؛ فهو مدقرا : الحى ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .
(٥) فى ترجمة يوحنا : فان أرسلطو يقول .

(٦) فى الترجمين نجد بدلا من كلمة الهيو لانية عبارة : ذات المبول : *habens materiam*
(٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعية الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندي فى القلعة الأولى أن المقصود بذلك ، أنواع الأشياء وأجسامها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة *apprehendit* (أى يأخذ أو يتناول أو يملك) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة *adquiri* (يحصل على ، يكتسب) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أمادتها ، وهى كلمة *adquiri* ؛ ويترجم : يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالثال فى الجرم بـ *sicut similitudo in corpore* (أى : كشيء الشىء [الثال أو الصورة] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ *sicut caelatura in corpore* : كالغش فى الجسم) .

el intelecto que llamamos segundo. Compara el intelecto con el sentido, por la proximidad del sentido respecto del viviente, pues su extensión (1) es más universal. Dice que la forma es de dos clases: una de ellas es la propia de la materia, y es la que cae bajo el sentido; la otra es la que no está dotada de materia, y es la que cae bajo el intelecto, es la especificidad de las cosas y lo que hay sobre ella. La forma que está en la materia es la que es sensible en acto, porque, de no ser sensible en acto, caería bajo el sentido. Cuando el alma la ha adquirido, ella está en el alma, pues el alma la adquiere porque está en potencia en el alma. Cuando el alma se ha unido a ella, llega a ser en acto en el alma. Ella no está en el alma como algo está en el recipiente ni como la efigie en el cuerpo, porque el alma

(1) Término lógico: extensión de un concepto. La raíz ^عع significa "ser común", "ser extensivo a".

ليست بجسم ولا متجزئة^(١) : فهي في النفس والنفس شيء واحد ، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات^(٢) .
وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هي شيئاً^(٣) غير النفس^(٤) ؛ ولا هي في النفس كالمضوء في الجسم ، بل هي النفس ، وهي الحاس^(٥) .
وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس اثيراً أو غيرية^(٦) ؛ فاذن المحسوس في النفس هو الحاس .
فأما الميولي فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن^(٧) من جهة الميولي المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل^(٨) العقل ؛ فإن النفس إذا باشرت العقل ، أعني الصور

(١) لا تقابل لكلمة : ولا متجزئة ، عند جيرارد .

(٢) تعود في ترجمة جيرارد هذه العبارة : anima est res una, non aliud est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, (ومعناها : فهي نفس شيء واحد ، لا غير) . أما عند يوحنا فتجد عبارة : non aliud ab ipsa, nec etiam alia alietate predicamentorum (ومعناها : فهي النفس ، والنفس شيء واحد ، هي نفس ذاتها ، لا شيء غير ذاتها ، ولا هي غير بدياير المحمولات) والترجمتان غير دقيقتين ولا يبينان المعنى ؛ فإن السكندري يريد أن يقول إن الصورة ، في النفس ، هي والنفس شيء واحد ، لا تتفاران نقابراً مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود بالمحمولات ليس هو المحمولات المنطوية ، كما يترجم يوحنا ، بل المقصود ما تحمله النفس في ذاتها ، وهذا ما يدل عليه كلام السكندري في آخر الرسالة .

(٣) في الأصل : شيء .

(٤) في ترجمة جيرارد : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا للنفس ؛ وفي ترجمة يوحنا : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا في النفس .

(٥) هكذا في الأصل .

(٦) هكذا في الأصل ، ولعلها : بغير أو غيرية ؛ على أن في ترجمة جيرارد : non est in anima cum alio, aliud alteritate (ليست في النفس مع غير (بغير) ، غير بالبرية) ؛ وفي ترجمة يوحنا : non est in anima ut aliud vel alterum (ليست في النفس كغير أو آخر)

(٧) في الأصل : فإذا

(٨) هذه الكلمة غير منقوطة ؛ وفي ترجمة يوحنا نجد أنه يقرؤها : يمثل ، معتبراً أن المصير فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما في ترجمة جيرارد فتجد يقرأ الكلمة : يمثل أو يمثل ، ولذا يقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل العقل في النفس

no es cuerpo ni tiene partes. Ella, en el alma, y el alma son una sola cosa, no cosas diferentes, pues no hay alteridad por la alteridad de los atributos.

De la misma manera, la facultad que siente no es, tampoco, algo diverso del alma: no está en el alma como los miembros en el cuerpo, sino que ella es el alma y el alma es la que siente.

Así, la forma sensible no está en el alma por otro o por una alteridad. Entonces, lo que es sentido en el alma es el que siente.

En cuanto a la materia, lo que es sentido de ella es diferente del alma que siente. Entonces, respecto de la materia, lo que es sentido no es el que siente.

El compara el intelecto de esta manera. Cuando el alma entra en contacto con el intelecto, quiero decir, con las formas

التي لا هيولى لها ولا فطاسية^(١) ، [و] اتخذت بالنفس ، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فطاسية هي العقل المستفاد^(٢) للنفس من العقل الأول ، الذي^(٣) هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً : وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل : وكل شيء أباد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل : وكل ما كان شيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل . لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً^(٤) : فإذا كان كل ما كان بالقوة دائماً يخرج إلى الفعل ، فبأن ذلك الشيء ، بالفعل^(٥) : فإذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إما بالشرعية . إلى أن تكون عاقلة بالفعل^(٦) : فإنها إذا اتخذت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة^(٧) ، لأنها ليست تنقسم ، وتتغير : فإذا اتخذت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد : فهي عاقلة ومعقولة . فإذا العقل والمعقول شيء ، أخذ من جهة النفس ، وأما العقل الذي بالفعل أبداً المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

- (١) هذه الكلمة غير موجودة هنا في أي من الترجمتين ومعناها هنا الصورة العقلية .
 (٢) الواو غير موجودة في الأصل ، والسبب في وجودها في الترجمتين ، وقد يكون للكلام وجه بدوئها .
 (٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . وتجد كلاماً عن العقل المستفاد في كتاب السكندى في القاطعة الأولى ص ١٥٥ ما تقدم .
 (٤) هذه الجملة التالية تنبؤ على العقل المستفاد — راجع ص ١٥٥ ما تقدم .
 (٥) في الترجمة اللاتينية : لأن ذاته (essentia) له دائماً وموجود — وهذا بيان من أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .
 (٦) يقابل هذا عبارة حروفية عند جيرارد : أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod est in affectu . أي : بآخر هو بالفعل .
 (٧) عند جيرارد ما ترجمته العربية : وخارجة إلى العمل بالفعل الأول : أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الأصل العربي تماماً .
 (٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata أي : لم تتغير بها . أي بالصورة العقلية : وليس هذا هو المعنى الدقيق .

que no tienen materia ni fantasía, ellas se unen con el alma, quiero decir, que existen en acto en el alma, pues, antes de eso, no existían en ella en acto, sino en potencia. Esta forma, que no tiene materia ni fantasía, es el intelecto adquirido por el alma desde el intelecto primero, el cual es la especificidad de las cosas siempre en acto. Él deviene el dador y el alma la adquirente, porque el alma es inteligente en potencia, mientras que el intelecto primero está en acto; pues toda cosa que da algo de sí misma, el adquirente tiene este algo en potencia y no en acto. Todo lo que tiene algo en potencia, no pasa a acto por sí mismo, porque, de ser así, estaría siempre en acto, ya que lo tendría por sí mismo siempre, en tanto que existente. Entonces, todo lo que está en potencia, ciertamente pasa al acto por otro, que es esa cosa en acto. Así pues, el alma es inteligente en potencia y es la que deviene inteligente en acto por el intelecto primero, cuando entra en contacto con él. Cuando la forma intelectual se une a ella, ella y la forma intelectual no son diferentes, puesto que no es divisible para ser diferente. Cuando la forma intelectual se une con ella, el intelecto y ella son una sola cosa: ella es inteligente e inteligible. Entonces, el intelecto y el inteligible son una sola cosa respecto al alma. El intelecto que está siempre en acto, el que hace devenir al alma inteligente en acto después que era inteligente en potencia,

هو ودمعوله^(١) شيئاً^(٢) أحداً^(٣) : [فاذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس شئ واحد^(٤) : فاما من جهة النفس فالعقل والمعقول شئ واحد : وهذا^(٥) في العقل هو البسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في الغشوس كثيراً^(٦) . فاذن العقل إما علة وأول^(٧) لجميع العقولات والمعقول الثواني^(٨) ؛ وإما ثان^(٩) ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم يتمكن^(١٠) النفس عاقلة بالفعل : والثالث هو الذي بالفعل

(١) في الأصل : وعاقلة ، وبقابل هذه الكلمة في الترجمة السكلمة اللاتينية *rationatum* أو *intellectum* ، ومعناها معقول ؛ وأمل هذا هو الأقرب للصواب .
(٢) في الأصل : شئ واحد .

(٣) ما بين هذين القوسين الضامتين موجود على هامش الأصل العربي مع إشارة إلى كلمة والنصر : بأنه في نسخة أخرى ؛ وهو موجود في كل من الترجمتين اللاتينيتين .

(٤) فوق كلمة : هكذا ، توجد في الأصل العربي الذي بين يدي علامة + وبها يلاحظ في المادش هذه العبارة : « وفي أخرى (يقصد نسخة أخرى ، بلا شك) : والعقل الذي بالبسيط أشبه بالنفس » ، ورغم هذه الإضافة فالمراد لا يزال غامضاً ، على أننا نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة : *et fortiori ea in sensato plurimum ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae* : (ومعناها : فالعقل ، الذي هو بسيط ، أشبه بالنفس وأقوى منها في الغشوس كثيراً ؛ أما في ترجمة بوجنا فنجد هذه العبارة : *intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensum* (ومعناها : ولكن العقل ، الذي هو في البساطة أشبه بالنفس ، هو بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للغشوس كثيراً) ، ولا شك أن أقرب العبارات تفهم وأحوالها تلي هي عبارة بوجنا . وهو في ترجمته أدق وأقوى وأقرب إلى الاصطلاح وأحسن فيها الأصل العربي الذي نقله وأبدع عن حرفة الترجمة ؛ ويعبر أن ترجمته عن أصل عربي أجود ، مما يجمل إيمانه قيمة خاصة . ولعله يريد أن يقول إن اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس بالغشوس .

(٥) مد هذا الكلام نجد في كل من الترجمتين اللاتينيتين ما ترجمته العربية : « فالعقل الأول أداة (علة) بسيطة (١٠) جميع المعقول والعقولات » السكلمة العقل الثاني مع باقيه للنفس . وبعد هذه العبارة الزائدة نجد الترجمتان مطابقتين للأصل العربي .
(٦) بقابل إلى « علة » و « أول » في ترجمة جيرارد ، السكلمة اللاتينية *instrumentum* أي آلة أو الأداة ؛ أما في ترجمة بوجنا فنجد يقول : « أما أول الحسية للعقولات » وإما ثان . الخ .

(٧) لا يقال هذه السكلمة أي في أي من الترجمتين .

(٨) في الأصل : ثاني .

(٩) فوق كلمة : يتمكن ، في الأصل العربي علامة + . فإياها في المادش كلمة نصر ، أي ما لم يتمكن النفس عاقلة بالفعل .

Él y el que lo entiende (2) no son una sola cosa. Por tanto, lo inteligible en el alma y el intelecto primero, respecto del intelecto primero, no son una sola cosa; pero, respecto del alma, lo inteligible y el intelecto son una sola cosa. Esto, en el intelecto, es, por lo simple, más semejante al alma y mucho más fuerte que él en el sensible.

Así pues, el intelecto o bien es causa y principio de todos los inteligibles y los intelectos segundos, o bien es segundo y pertenece al alma en potencia, en tanto que el alma no es inteligente en acto. El tercero es el que tiene en acto el alma,

(2) Traduzco sin la corrección que establece el editor, es decir, tal como el término se encuentra en el manuscrito, عاقله , como leen al-Ahwānī y Jolivet.

للنفس ، قد اقتنضته ، وصار لها وجوداً ، متى شئت استعملته ، وأظهرته لوجود غيرها منها^(١) ، كالكتابة في الكتاب ؛ فهي له معدة ممكنة ، قد اقتنضها ، وثبتت في نفسه ؛ فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل^(٢) .

فاذن الفصل بين الثالث والرابع^(٣) أن الثالث قُدسية للنفس ، قد مضى وقت مُبتدأ^(٤) قُبيتها ، ولها [أن]^(٥) تخرجه متى شئت ؛ والرابع أنه إما وقت قبته أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فاذن الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شئت كان موجوداً فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء الحكماء الأولين^(٦) في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبري كاف^(٧) ، فكن به سعيداً !

تمت الرسالة والحمد لله^(٨)

- (١) بقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio .
 ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجده في غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : et faciat eum esse in alio a se ، ومعناها : وتجهله موجوداً في شيء آخر غيرها .
 (٢) بقابل هذا عبارة حربية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلاً : الظاهر من النفس الذي متى أخرجته كان في غيرك بالفعل .
 (٣) هنا خلاف بين الأصل العربي وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث تلغص الكلام فيهما في أن العقل الثاني [مأخوذ] من الثالث والرابع ، ثم يسير الكلام عن العقل الأخيرين دون خلاف مع الأصل العربي .
 (٤) في الأصل : مبتدئ .
 (٥) هذه السكفة في هامش الأصل ، بإشارة لموضعها .
 (٦) ما بين هذين القوسين موجود في الهامش مع إشارة إلى مكانه ، وبقابل ذلك في ترجمة جيرارد كلمة : القدماء .
 (٧) هكذا في الأصل ، ولاشك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .
 (٨) نجد في ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب السكندى عن آراء الأولين في العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام السكندى الفيلسوف في العقل [والمعقول] . على أن في أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فما بينهما ، فروقا طليقة ؛ وترجمة يوحنا أكثر انخفاً مع النص العربي .

que lo ha adquirido y él ha devenido existente para ella; cuando quiere, lo utiliza y lo manifiesta para la percepción de algo distinto de ella desde ella; es como la escritura en el escritor, que la tiene presta y disponible, pues la ha adquirido y se ha quedado fijada en él, haciéndola salir y usándola cuando quiere. El cuarto es el intelecto que se manifiesta desde el alma cuando lo hace salir, y existe en acto desde ella para algo distinto.

Entonces, la distinción entre el tercero y el cuarto es que el tercero es una adquisición del alma, habiendo transcurrido el momento en que ella comenzó su adquisición, haciéndolo salir cuando quiere. El cuarto, o bien en el momento de su adquisición primero, o bien en el momento de su aparición después, es cuando lo utiliza el alma. Así pues, el tercero es el que es una adquisición para el alma, que ya había hecho anteriormente, y, cuando ella quiere, existe en ella. El cuarto es el que se manifiesta en el alma cuando se manifiesta en acto. ¡Que Dios sea muy alabado, según se merecer!

Éstas son las opiniones de los primeros sabios acerca del intelecto. Y esto, ¡que Dios te guíe rectamente!, es cuanto se ha dicho acerca de ello, puesto que lo que tu habías pedido era un discurso que diera noticias e informara. Es bastante. Sé feliz con ello.

Ha acabado la epístola. Loado sea Dios.

EPÍSTOLA DE AL-FĀRĀBĪ SOBRE LOS SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO "INTELECTO".
=====

DE 'AQL. [INTELLECTU] DIXIT ALFARABI : — 1. 'Aql multis modis dicitur. 3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال محمد بن محمد رضي الله عنهما

- 1 اسم 'العقل' يقال على انحاء كثيرة
 أ 'الشيء الذي به يقول' الجمهور في الانسان انه عاقل
 ب 'العقل الذي يردده' المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا مما⁵
 يوجب 'العقل' او ينفيه 'العقل'
 ج 'العقل' الذي يذكره الاستاد ارسطاليس⁶ في كتاب البرهان

39.1-5 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 2-6.

F add. — وبالله نستعين. D, R om. — J præm. — باسم الله الرحمن الرحيم F, H, I, J, L, O, T
 [قال ابو نصر] p: قال محمد بن محمد رضي الله عنهما F — وبه نستعين O add. — وه يوفى
 قال رئيس مدن العلم وبقعة الحكمة الفيلسوف المعلم الثاني ابو نصر فارابي J; [قال...]
 DH, I, O, R, T om.

1. — F, H, I, J, L, O, R, T, A, B, C, D, E, G, K, L, M, N, P, Q, R, S, T, U, V, W, X, Y, Z, AA, AB, AC, AD, AE, AF, AG, AH, AI, AJ, AK, AL, AM, AN, AO, AP, AQ, AR, AS, AT, AU, AV, AW, AX, AY, AZ, BA, BB, BC, BD, BE, BF, BG, BH, BI, BJ, BK, BL, BM, BN, BO, BP, BQ, BR, BS, BT, BU, BV, BW, BX, BY, BZ, CA, CB, CC, CD, CE, CF, CG, CH, CI, CJ, CK, CL, CM, CN, CO, CP, CQ, CR, CS, CT, CU, CV, CW, CX, CY, CZ, DA, DB, DC, DD, DE, DF, DG, DH, DI, DJ, DK, DL, DM, DN, DO, DP, DQ, DR, DS, DT, DU, DV, DW, DX, DY, DZ, EA, EB, EC, ED, EE, EF, EG, EH, EI, EJ, EK, EL, EM, EN, EO, EP, EQ, ER, ES, ET, EU, EV, EW, EX, EY, EZ, FA, FB, FC, FD, FE, FF, FG, FH, FI, FJ, FK, FL, FM, FN, FO, FP, FQ, FR, FS, FT, FU, FV, FW, FX, FY, FZ, GA, GB, GC, GD, GE, GF, GG, GH, GI, GJ, GK, GL, GM, GN, GO, GP, GQ, GR, GS, GT, GU, GV, GW, GX, GY, GZ, HA, HB, HC, HD, HE, HF, HG, HH, HI, HJ, HK, HL, HM, HN, HO, HP, HQ, HR, HS, HT, HU, HV, HW, HX, HY, HZ, IA, IB, IC, ID, IE, IF, IG, IH, II, IJ, IK, IL, IM, IN, IO, IP, IQ, IR, IS, IT, IU, IV, IW, IX, IY, IZ, JA, JB, JC, JD, JE, JF, JG, JH, JI, JJ, JK, JL, JM, JN, JO, JP, JQ, JR, JS, JT, JU, JV, JW, JX, JY, JZ, KA, KB, KC, KD, KE, KF, KG, KH, KI, KJ, KK, KL, KM, KN, KO, KP, KQ, KR, KS, KT, KU, KV, KW, KX, KY, KZ, LA, LB, LC, LD, LE, LF, LG, LH, LI, LJ, LK, LL, LM, LN, LO, LP, LQ, LR, LS, LT, LU, LV, LW, LX, LY, LZ, MA, MB, MC, MD, ME, MF, MG, MH, MI, MJ, MK, ML, MM, MN, MO, MP, MQ, MR, MS, MT, MU, MV, MW, MX, MY, MZ, NA, NB, NC, ND, NE, NF, NG, NH, NI, NJ, NK, NL, NM, NO, NP, NQ, NR, NS, NT, NU, NV, NW, NX, NY, NZ, OA, OB, OC, OD, OE, OF, OG, OH, OI, OJ, OK, OL, OM, ON, OO, OP, OQ, OR, OS, OT, OU, OV, OW, OX, OY, OZ, PA, PB, PC, PD, PE, PF, PG, PH, PI, PJ, PK, PL, PM, PN, PO, PP, PQ, PR, PS, PT, PU, PV, PW, PX, PY, PZ, QA, QB, QC, QD, QE, QF, QG, QH, QI, QJ, QK, QL, QM, QN, QO, QP, QQ, QR, QS, QT, QU, QV, QW, QX, QY, QZ, RA, RB, RC, RD, RE, RF, RG, RH, RI, RJ, RK, RL, RM, RN, RO, RP, RQ, RR, RS, RT, RU, RV, RW, RX, RY, RZ, SA, SB, SC, SD, SE, SF, SG, SH, SI, SJ, SK, SL, SM, SN, SO, SP, SQ, SR, SS, ST, SU, SV, SW, SX, SY, SZ, TA, TB, TC, TD, TE, TF, TG, TH, TI, TJ, TK, TL, TM, TN, TO, TP, TQ, TR, TS, TT, TU, TV, TW, TX, TY, TZ, UA, UB, UC, UD, UE, UF, UG, UH, UI, UJ, UK, UL, UM, UN, UO, UP, UQ, UR, US, UT, UY, UZ, VA, VB, VC, VD, VE, VF, VG, VH, VI, VJ, VK, VL, VM, VN, VO, VP, VQ, VR, VS, VT, VU, VV, VW, VX, VY, VZ, WA, WB, WC, WD, WE, WF, WG, WH, WI, WJ, WK, WL, WM, WN, WO, WP, WQ, WR, WS, WT, WU, WV, WW, WX, WY, WZ, XA, XB, XC, XD, XE, XF, XG, XH, XI, XJ, XK, XL, XM, XN, XO, XP, XQ, XR, XS, XT, XU, XV, XW, XX, XY, XZ, YA, YB, YC, YD, YE, YF, YG, YH, YI, YJ, YK, YL, YM, YN, YO, YP, YQ, YR, YS, YT, YU, YV, YW, YX, YY, YZ, ZA, ZB, ZC, ZD, ZE, ZF, ZG, ZH, ZI, ZJ, ZK, ZL, ZM, ZN, ZO, ZP, ZQ, ZR, ZS, ZT, ZU, ZV, ZW, ZX, ZY, ZZ.

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Dijo Muḥammad b. Muḥammad, Dios se apiade de él:

El nombre "intelecto" se dice de muchas maneras:

- 1) La cosa por la que el vulgo dice del hombre que es inteligente.
- 2) El intelecto que los mutakallimíes repiten usualmente, pues dicen: esto es lo que el intelecto requiere, o lo que el intelecto rechaza.
- 3) El intelecto que el maestro Aristóteles menciona en el Libro de la demostración.

4 2.A. Verbo 'dgit homines intendunt mufa'agqil :—3. Sive nonulsi | ALFAR.

د "العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق"
 هـ "العقل الذى يذكره" فى كتاب النفس
 و "العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة"

٢ اما العقل الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل فان ٢
 ٥ مرجع ما يعنون به هو الى 'العقل' وذلك انه ربما قالوا فى مثل
 مموية "انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون"
 الماقل يحتاج الى دين والدين عندهم هو الذى يظنون هم انه هو
 الفضيلة فهو لا. ٥ انما يعنون بالماقل من كان فاضلا وجيد الروية فى ٣

39,5-12 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 6-14.

— R ٢ : H,I,L,O,R,g,k,m,p (الرابع k) : رايها ل : والرابع H,I,L,O,s,m,p : R ٢ :
 : R ٢ — كتاب الاخلاق فى المقالة السادسة منه F : المقالة السادسة من كتاب الاخلاق
 H,I,L,O,s,m,p,k,p : الخامس m : الخامس m : الخامس m : الخامس m : الخامس m : الخامس m :
 : R ٢ — قول به الجمهور فى الانسان add. (non O, etc. — cf. p.4,4*) :
 H,I,O,s : السادس L,k,p : السادس L,k,p : السادس L,k,p : السادس L,k,p : السادس L,k,p :
 at non H,g,p, etc.

2. — DH,R prxm. ١ (sed vide NOTICE, 1,3). — F,R : به قول J,L :
 : O' omit. (cf. p. 4,2) : O' omit. : به قول به الجمهور فى الانسان O' — به يقولون H,I,T : به
 H, : F,m,p om. — لا R' : الى H,I,J,L,O,R' : فانه ل : فان ٢ — فاعل ل : عاقل ٤ —
 H,T,m, : لضم R,T : لضم H,I,J,L,O,m,p : انه F — العقل T : العقل T : العقل T : العقل T : العقل T :
 : L,T,m, : معوية F : معوية L,T,m, : قال ل : قال L,T,m, : معوية F : معوية L,T,m, : معوية L,T,m, :
 : [زيد ومعمرو] m : دلا p : g : معوية O vid. : معوية DH : معوية s : معوية I : معوية
 : L,L, : ويقولون ان DH,(I),O,s : ويقول ان L : يقول ان ل : ويقولون F,R,T,m, :
 : H,I,J,L,O,R,T, : هم F — محتاج R videt. : محتاج DH : محتاج F : محتاج O,T,(m) :
 m,p omit.

3. — F ولا DH,I,J,L,O,R,T, : فهو لا F :
 : الروية ل, EH, : الروية D ٢ — جيد H,I,J,L,O,R,T, : وحيد F : وحيد F :
 : F : فى H,I,J,L,O,R,T, : الروية O : الروية T

4) El intelecto que menciona en el tratado sexto del Libro de las costumbres.

5) El intelecto que menciona en el Libro del alma.

6) El intelecto que menciona en el Libro de la Metafísica.

Respecto al intelecto por el que el vulgo dice del hombre que es inteligente, aquello a lo que se refieren con lo que designan, es el "mostrarse inteligente" (1). A saber, unas veces dicen, por ejemplo, que Mu'āwiya es inteligente, y otras se niegan a llamarle inteligente. Dicen que el inteligente necesita una religión; para ellos, la religión es lo que opinan que es la virtud. Entonces, quieren designar con "inteligente" a quien es virtuoso y de excelente reflexión

(1) El significado literal del término تعقل es "intelección". L. HASSIGNON: Notes sur le texte original arabe du "De intellectu" d'al-Fārābī, en ANILMA, 4 (1929), p. 153, dice que el traductor latino dudó ante el significado de ciertas palabras delicadas, como ésta a la que aludimos, que significa el "funcionamiento del intelecto", y que fue traducida al latín por perífrasis diversas: "ostentator discretionis", "bonitas ingenii", "prudentia". F. Dieterici (Al-Fārābī's... Übersetzt, pp. 61-62) traduce "er sei vernünftig". F. Lucchetta (op. cit., pp. 92 y 110) traduce "discernimento". Prefiero traducirlo por "mostrarse inteligente", porque recoge la acción del maḡdar y, en castellano, expresa claramente el sentido que le quiere dar al-Fārābī.

de Intell.] probum dicere velit ; - 4. Sive etiam improbum. 5

استنباط ما ينبغي ان 'يؤثر' من خير او 'يتجنب' من شر ويمتنعون
ان يوقموا هذا الاسم على من كان جيد الروية" في "استنباط ما هو
شر بل يسمونه نكرا" وداهية" واشباه هذه "الاسماء وجوده
الروية" في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما
هو شر ليتجنب" هو تعقل" فهولا. انما يمتنون بالعقل على" المعنى
4 الكلي ما يعنيه" ارسطو "بالتعقل" واما من سمى 'معوية' عاقلا فانه
اراد به 'جودة الروية' في استنباط ما ينبغي ان 'يؤثر' او 'يتجنب'
على الاطلاق وهولا. متى "توافقوا" في "امر معوية" او "امثاله بان
يراجعوا" في من "هو عاقل عندهم هل" يسمون "بهذا الاسم من

39,12-20 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k). [1-6] g 15-21.

ينخرط O : يتجنب F,I,I,L,R — [و] g,m,p : او H,s, etc. — او J : ان *
H,T,m,p,g — تقدموا O : يوقموا * — [ويمتنون] g vid. : ويمتنون * — يتجنب H,s
منكرا I,L,O,L,R : منكرا F (?) : نكرا Nos — و B : في * — النهم I,L,O,L,R : الروية
O : او واحيا J : او داهيا I,L,R : وداهيا R : وداهية F — ماكرا H,R,T : ماكرا I' vid.
الروية * — مدين في J , هذين من H,O,A : هذه H,T,R : داهية T : او واحيا
O : ليتجنب H,I : ليتجنب I videt. : ليتجنب R , ليتجنب F — الروية I , الروية O
F,I,I,L,O,L,R : عقل A , العقل L,J : عقل I,T : عقل H,O,B,g,p : ليتجنب L : ليتجنب
I (?) : I : بنى F : منكر R : ينه I (?) : I : صبه J : ينه H,p : — DH,m,p,om. : هل R,T
ارسطوطاليس E,I,I,L,O,T : ارسطوطاليس DH,R : ارسطو F — بينه L , بينه

4. — g om. 10 lin. seq. (cf. p. 6,7^{ab}). — H,I,I,O,m : سمي vid. R,J : سمي
p : معونة O , معونة DH : معونة I , معونة T , معونة R , معونة F,I,I,L,R : سمي (p)
— ارادته O : اراد به * — [? فائلا] p : فائلا J,L : فائلا H,I,I,O — راءوبن m : سلاوي
F,T — و R,T : ان J : او F,H,I,I,L,O,p : — تؤثر O : يؤثر * — الروية O : الروية
— من H,T : — يتجنب H : معب O , يتجنب I , يتجنب H,I,R : معب R , يتجنب
— راءوبن p , وقفوا H,T : وقفوا O : وقفوا I , وقفوا L,J : وقفوا H,I,I,O,L,R : راءوبن
J : معونة DH : معونة k , معونة R , معونة I , معونة F , معونة L — O om. : في *
I,R : راجعوا (m,p) H,I,I,L,O,m : — و F,I,p : او H,I,I,L,O,R,m : سلاوي p : صوت
يسمى J — بل O : هل — فيسن H,I,I,L,O,R : في من F — راجعوا F : راجعوا

para descubrir el bien que hay que elegir o el mal que hay que evitar. Se niegan a aplicar este nombre a quien es de excelente reflexión para descubrir lo que es un mal; por el contrario, lo llaman astuto, pícaro y otros nombres parecidos. La excelencia de reflexión para descubrir aquello que, en realidad, es un bien que hay que hacer, y para descubrir lo que es un mal que hay que evitar, es el "mostrarse inteligente". Entonces, sólo quieren decir con "intelecto", en un sentido general, lo que quiere decir Aristóteles con "mostrarse inteligente". En cuanto a quienes llaman inteligente a Muḥāwiya, quieren decir con ello la excelencia de reflexión para descubrir lo que conviene elegir o evitar, en general. Cuando éstos hacen frente al asunto de Muḥāwiya, o a otros semejantes, porque se preguntan, acerca de aquel que es inteligente para ellos, si (pueden) llamar con este nombre a quien

9 5. Ita ut apud utrosque significetur muta'acqil. [ALFAR.

كان شريرا وكان" يستعمل جودة رويته" فيما هو عندهم شر" توقفوا" او" امتنعوا ان يسموه" عاقلا" واذا" سألوا" عن من" يستعمل" جودة رويته" في فعل الشر هل" يسمى داهيا" او نكرا" او ما اشبه هذه" الاسماء لم" ينعوه" هذا الاسم فن قول هولاء ايضا 5 يلزم" ان يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة رويته" اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته" في افعال" الفضيلة ليفعل" وفي" افعال" الرذيلة ليجتنب" وهذا هو المتعقل" فالجمهور لما كانوا فيمن" 5 يمنونه" بهذا الاسم طائفتين طائفة" تعطى" من قبل انفسها" ان العاقل ليس يكون" عاقلا ما لم يكن" له دين وان" الشرير وان بلغ في جودة

39,20-40,6 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k). - [7^و - 9] g 21-24.

" H, I, O, R — روية J ; روثة L, O — رويته — فكان لارJ ; او كان F, m, p¹ : وكان H, I, O, R و DH, I, J, L, O, R, T, m, p² : او F, p³ — توقفوا O — شر عندهم J, L, m : عندهم شر F, p⁴ : عاقلا R⁵ etc. — من تسميته H, (I), J, L, O, R, p⁶ : ان يسموه F — F [سألوا] p : سألوا R : سألوا F, H, I, J, L, O, m⁷ : فاذا H : واذا F, I, J, L, O, R, p⁸ : يستعمل F, I, T — [عن تسمية من. vid.] p : عن H, I, J, L, O, R, m⁹ : عن من H, m¹⁰ — J, L, om. — هل — روثة O : رويته — J, L, om. : استعمل R : يستعمل O, منكر ل, J, L¹¹ : ما كرا H, I, R, T¹² : نكرا¹³ (?) Nos, F — وايها I, J, L, O, R¹⁴ : داهيا H, I, J, L¹⁵ — لذيذ من p : هذين من I, O : هذه H, J, L, (T), m¹⁶ — منكر ل' vid. : منكر ل — ينعوا J : عنده O : عنده I, عنده H, I, L, p¹⁷ : O om. — DH, T¹⁸ : روثة L, O : روثة — [انما يلزم] m : يلزم ايضا DH, T¹⁹ : ايضا يلزم F, I, J, L, O, R, p²⁰ : لينل F, J, L, O — الافعال DH : افعال F, I, J, L, O, R, m, p²¹ : روثة L : روثة DH : افعال F, I, J, L, O, R, p²² : في F : وفي — لينل R vid. : لنفعل DH, (p) : لنفعل I : لنفعل O : لنفعل (p) DH : لنفعل I, لنفعل F, لنفعل J, لنفعل DH, (p) : لنفعل J, لنفعل F, لنفعل J, لنفعل Nor, J : لنفعل m omit. : لنفعل DIETERICI, H, O, (m), p²³ : لنفعل L vid. : لنفعل R : لنفعل vel لنفعل F, I, vid. : لنفعل g om. 10 in. pr. (cf. p. 5, 6¹).
5. — H, I, O, R²⁴ : فيمن H, O²⁵, T, m, p²⁶ : والجمهور J, L : والجمهور H, I, O, R²⁷ : يمنونه H, T, m, (p) : يمنونه H : يمنونه J : طائفة etc. J²⁸ — يمنونه I, J, L, O : يمنونه H, T, m, (p) : يمنونه J : يكون H, I, L, O, m, p²⁹ : يمنونه DH : يمنونه F, I, J, L, O, R³⁰ : يمنونه J, L, O : يمنونه I

es malo y emplea la excelencia de su reflexión en lo que es un mal para ellos, entonces se abstienen y se niegan a llamarle inteligente. Cuando se les preguntó, acerca de aquel que utiliza la excelencia de su reflexión en hacer el mal, si (puede) ser llamado pícaro, astuto, u otros nombres parecidos, no le negaron este nombre. Del decir de éstos se infiere también que el que es inteligente, es inteligente por la excelencia de su reflexión, cuando es virtuoso y emplea la excelencia de su reflexión en las acciones de la virtud, que han de ser hechas, y en las acciones del vicio, que han de ser evitadas. Éste es el que se muestra inteligente. Puesto que el vulgo, acerca de aquel al que designan con este nombre, forma dos bandos, uno de los cuales exige, por su propia parte, que el inteligente no sea tal inteligente si no tiene una religión, y que el malo, aunque haya llegado, por la excelencia

7 ... Mutakallimūn... 7.B. Aql apud Aristotelem... 6. Qui apud Aristotelem... [de Intell.]

الروية في استنباط الشرور" ما بلغ لم يسموه عاقلا والطائفة الأخرى التي تسمى "الإنسان لجودة" رويته" فيما ينبغي ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية" فيما ينبغي ان يفعل "من شر" هل "يسمى" عاقلا توقفوا او "امتنعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالمقابل الى معنى المتعقل "ومعنى المتعقل" 6 عند ارسطو هو الجيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال الفضيلة في حين ما يفعل في عارض عارض اذا كان مع ذلك فاضلا بالخلقة

7 'واما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون في الشئ هذا مما يوجب العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل' او لا 10

40,7-15 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 24-34.

— فان R,T وان F,H,I,J,L,O,m,p. تكون R : يكن « g » dicitur om. ; g « I , لجودة H,p. — يسمى I,J,L,O,T : تسمى H — [الشر] g,m,p : الشر DH « بتل O,T : بتل « — رؤية O : رؤية — رؤيته I : رويته « — بجودة J,L,O,m : لجوده : بتل F — « om. J : هل — [الشر] m,p : شرور O : شرها J : شرها H,p. — اذ O : او F,R,m — بتل عاقلا om. p : يسموه I : يسمونه R , يسمونه H,J,L,O,T العقل R,T : العقل F,H,I,J,L,O,(m) : و DH,J,L,T,p : اذ I العقل H : ارسطو F — العقل DH,J,L,T,p : العقل R : العقل F,I,O,(k) : F,I,O,(k) : 6. — H,R,T,p : جيد J : الجيد F,I,L,O,(g) : ارسطو طالس I,R,(O) : ارسطو طالس J,L,T,p : حين I,R,T : حين H,J,L,O,p. — الروية O : الروية — شريبي m : شرب م : جودة Dieterici, H : وعارض F,I,L,O,R,T,p : في عارض عارض F,m,p,(g,k) : — خير F,m,p. بالخلقة Nos « — g « et » : واذا H : واذا D : اذا F,I,J,L,O,R,m,p. — وعارضه DH,I,J,L,O,R,T om. : بضمير حذو ف , بضمير حذو حذو m , بالخلقة

اما J : واما « — DH prēm. v (red vide NOTICE, 1,3). — R prēm. — تردد R : تردد F,I,O : برده H,J,L,s : [العقل الثاني] g,m : العقل H,k, etc. — om. : ما H,I,R : ما H,I,R : هذا F : هذا H,I,J,L,O,R,s,g,m,p. : برده L : (او يقبله s) : او يقبله العقل H,I,L,m,p,g. : F om. : العقل H,I,J,L,O,R,s,m,p,g. :

de reflexión para descubrir los males, hasta un cierto punto, no sea llamado inteligente; mientras que el otro bando es el que llama inteligente al hombre por la excelencia de su reflexión para aquello que conviene hacer, en general; pues ellos, cuando fueron preguntados, acerca de aquel que es malo y tiene excelente reflexión para el mal que puede hacerse, si se le (puede) llamar inteligente, se abstuvieron o se negaron. El vulgo, sin excepción, ha llegado a referirse, acerca de aquello que ellos designan con inteligente, al significado de "el que se muestra inteligente". En Aristóteles, el significado de "el que se muestra inteligente" es el que es de excelente reflexión para descubrir las acciones de la virtud que hay que hacer, en el momento en que actúa, en algunos casos, cuando, además, es virtuoso por naturaleza.

En cuanto al intelecto que los mutakallimíes repiten usualmente, pues dicen acerca de algo: esto es lo que el intelecto requiere, o lo que el intelecto rechaza, o lo que el intelecto admite, o lo que

8 B.C. in «Libro Demonstrationes» 'Aql est...cul Innata cognitio... [ALFAR.

يقبله العقل⁸ فانما يعنون به المشهور في بادي راي⁹ الجميع¹⁰ فان بادي¹¹ الراي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل وانت¹² تتبين¹³ ذلك متى استقرت¹⁴ كلامهم¹⁵ شيئا شيئا مما يتخاطبون فيه وبه¹⁶ او¹⁷ مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة¹⁸

5 'واما العقل¹⁹ الذي يذكره²⁰ ارسطو²¹ في كتاب البرهان فانه²² انما²³ يعني²⁴ به²⁵ قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية²⁶ لا عن قياس اصلا ولا²⁷ عن فكر بل بالفطرة²⁸ والطبع²⁹ او³⁰ من³¹ صباه³² او³³ من حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت³⁴ فان هذه القوة جزء³⁵ ما³⁶ من النفس يحصل³⁷ لها³⁸

40,15-41,1 DH F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k)g 34-44.

راي : F,I,O,R,s —¹⁰ I,m,p om. (او يردده s) : او لا يقبله العقل H,g om. —¹¹ J,O om. —¹² الجمهور R : الجميع g,p,m,s(m) F,H,I,J,L,O,T,s —¹³ الراي عند L , الراي عند DH,I,J,L,O,T,s —¹⁴ فانه J,L,O : فانه F : وانت I , وانت R , وانت H,O,T,k —¹⁵ البادي J : بادي m : فانه J,L,O : فانه F : وانت I , وانت R , وانت H,O,T,k —¹⁶ تتبين g « animaduer-tes » : DISTINCI, J,L,T —¹⁷ تتبين H —¹⁸ H,I,L,O (O) استقرت T , استقرت F —¹⁹ استقرت I : استقرت J : استقرت R : استقرت F —²⁰ كلامهم F —²¹ H,I,J,L,O,R,T,m om. : (g,p om. —²² H,I,O : او H,I,J,L,g,m —²³ m omit. —²⁴ J,L,O : او H,I,O —²⁵ اللفظة J,L,O : اللفظة H,I,O

8. —¹ R pram. —² DH pram. r (sed-vide NOTICE, I,3). —³ m (non g,k) add. [الثالث] —⁴ H,m,p,g (g) يذكره I,J,L,O,(k) —⁵ يذكره H,I,L,O,R,s —⁶ I,R : يعني H,I,L,k,m,p —⁷ J,p om. —⁸ فانه O,R : ارسطو ليس J,L,O,R,T,s —⁹ O : الضرورية —¹⁰ F : ما H,I,J,L,O,R —¹¹ g « intelligitur » —¹² g : نفي O vid. —¹³ H,I,J,L,O,R,p : في النظره R : بالفطرة H,I,J,L,O,R,T,s —¹⁴ J : ولا —¹⁵ والطبع F,m : والطبع J,L,m : من H,I,O,p,g —¹⁶ g,p om. : [و] m : او —¹⁷ وبالطبع F,m : والطبع J,L,O,R —¹⁸ J : وكيف حصلت —¹⁹ H,I,J,L,O,T,m,p : او F,I —²⁰ في H,I,J,L,O,R,T,m,p —²¹ L,O omit. —²² J* , etc. —²³ H,I,J,L,O,R,T,m,p : جز D , جز F : جز I : جز DH,T,g : لـ I,J,L,O,R,T,m,p —²⁴ يحصل J : يحصل

el intelecto no admite. Quieren decir con ello lo que es cognoscible a la primera opinión de todos (lo que se conoce sin reflexionar), pues la primera opinión común en todos, o en la mayoría, es llamada "intelecto". Te resultará claro eso cuando hayas seguido el discurso de ellos, poco a poco, acerca de lo que dicen sobre él o por él, o acerca de lo que escriben en sus libros en los que emplean esta palabra.

Por lo que se refiere al intelecto que Aristóteles menciona en el Libro de la demostración, designa con él la facultad del alma por la que llega al hombre la certeza en las premisas universales, verdaderas y necesarias, sin razonamiento alguno y sin reflexión, sino por la disposición natural y por la naturaleza, o desde su niñez o de modo que no advierte de dónde llegó o cómo llegó. Esta facultad es una cierta parte del alma, por la que llega

de Intell.] 9.D.In «VI» Mor.» 'dol est...-10.Cul principia de agendis... 9 . .

المعرفة الاولى " لا بفكر " ولا بتأمل " اصلا واليقين " بالمقدمات التي صفتها " الصفة التي ذكرناها " وتلك المقدمات " هي مبادئ العلوم النظرية

9 'واما العقل الذى يذكره' فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به 'جزء' النفس الذى يحصل فيه 'بالمواظبة' على اعتياد⁵ شئ. شئ. 'مما هو فى جنس جنس' من الامور وطول 'تجربة' شئ. شئ. 'مما' هو فى جنس جنس' من 'الامور' على طول الزمان اليقين' بقضايا ومقدمات فى الامور الارادية التى شانها ان تؤثر' او تجتنب' فان ذلك الجزء من النفس' سماه العقل فى المقالة السادسة من كتاب

10 الاخلاق. والقضايا التى تحصل 'للانسان بهذا الوجه وفى' ذلك الجزء¹⁰

41,1-10 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 44-54.

[illegible]

el conocimiento primero, sin reflexión y sin meditación alguna, y la certeza en las premisas cuyas cualidades son aquellas que ya hemos mencionado. Estas premisas son los principios de las ciencias especulativas.

En cuanto al intelecto que menciona en el tratado sexto del Libro de las costumbres, quiere decir con él la parte del alma a la que llega, por la perseverancia en el hábito de alguna de las cosas que pertenecen a algún género, por una larga experiencia en alguna de las cosas que pertenecen a algún género, por un largo tiempo, la certeza en los juicios y en las premisas sobre las cosas propias de la voluntad, cuya condición es ser elegidas o evitadas. A esta parte del alma la llama intelecto en el tratado sexto del Libro de las costumbres. Los juicios que llegan al hombre de este modo y en esa parte

10 11. Quo crescente, experti hominibus meliora habentur consilia. [ALFAR.]

من اجزاء النفس هي مبادئ المتعقل، والداهي، فيما سيبله ان يستنبط من الامور الارادية، التي شأنها "ان تؤثر" او "تجنب" ونسبة" هذه القضايا الى "ما يستنبط بالمتعقل" كنسبة" تلك القضايا الاولى التي هي مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها فكما "ان تلك مبادئ" لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه "من الامور" النظرية ان يعلم" ولا يفعل" كذلك هذه هي "مبادئ" للمتأمل، والداهي، فيما شأنه ان يستنبط من الامور الارادية العملية

وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق 11
 10 يتزايد مع الانسان طول عمره وتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف

41,10-18 DH.F.I.J.L.O.R.T.*m.p.(k).g* 54-65.

[illegible]

11. — $H_1 L O R g m p$ وهذا هو F؛ وهذا R₁؛ وهذا J؛ وهذا H דחש k
— *DE يتريد I، يتريد F، videt. مترد، R نتريد J؛ ل برید H؛ يتريد H
* فیتکَن D؛ و... T؛ وتشکن L، وتشکن F₁ J L O — *g in e، *k ב — *م

del alma, son los principios del que se muestra inteligente y del que es astuto en aquellas cosas, propias de la voluntad y cuya condición es ser elegidas o evitadas, que hay que descubrir. La relación de estos juicios a aquello que se descubre mostrándose inteligente, es como la relación de aquellos principios, que son mencionados en el Libro de la demostración, a lo que se descubre por ellos. De la misma manera que aquéllos son principios para quienes se ocupan de las ciencias especulativas, por medio de los cuales ellos ponen en claro aquello que, respecto de las cosas especulativas, hay que conocer y no hacer; así también, éstos son principios para el que se muestra inteligente y para el que es astuto en aquellas cosas, propias de la voluntad y prácticas, que hay que descubrir.

Este intelecto, mencionado en el tratado sexto del Libro de las costumbres, aumenta en el hombre a lo largo de su vida, pues se consolidan en él esos juicios

[de Intell.] 11. Falso putant «Mutakallimun» se loqui de 'aql in sensu C).

اليها" في كل زمان قضايا لم تكن" عنده فيا تقدم' ويتفاضل الناس في هذا الجزء. من النفس الذي سماه عقلا" تفاضلا متفاوتا ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الامور صار ذا رأى في ذلك الجنس ومعنى ذى" الرأى" هو الذى اذا اشار بشئ. ما قبل رايه ذلك من غير ان يطالب بالبرهان عليه" ولا يراجع" وتكون" مشوراته" مقبولة⁵ وان لم يقم على شئ. منها برهانا" ولذلك قلنا يصير" انسان" بهذه الصفة الا اذا شاب" لاجل حاجة" هذا الجزء. من النفس الى طول" التجارب الذى" ليس يكون" الا في طول الزمان ولان" تتمكن" فيه" تلك القضايا

12 والمتكلمون يظنون بالعقل الذى يرددونه' فيا بينهم انه هو العقل¹⁰ الذى ذكره ارسطو" في كتاب البرهان ونحو هذا يومون" ولكنك اذا

41,18-42,5 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 65-77.

: تكن H — اليه O,mg : اليها H,I,J,L,O*,p — ويضاف J : ويتضاف * — فتتمكن الجزء I, الجزء F : الجزء * — at non F,R,m,p. قبل : H,I,J,L,O add. — يكن I,J,L,O : ذى " — F om. [الذى سموه عقلا] m : الذى سماه عقلا g,H,I,J,L,O,R,(k,p) — om. : عليه " — في ذلك الجنس add. J — الرأى L : رأى J : الرأى H,I,J,L,O,T — مشوراته DH,I,J,L,O — ويكون I,J,L,O وتكون H,m — يرجع O : يراجع " — F — صار I,J,L,O : يصير H,T,(m,p) — برهان L,J : برهانا " — I,g,m,p sing. — F add. — شاع O, شاع H,I,J,L,R,T : شاب F — الانسان H,I,J,L,O,R,m,p : انسان — [لاجل] p : لاجلها J : لاجل حاجة H,I,J,L,O,(m,g) — وبلغ الحرص وحسنه التجارب , يكون H,I,J,L,O,R,(p) — الى F,T,(m,g) : الذى H,I,J,L,O,R,(p) — J om. : طول " : رءى p, ولان R,T, ولان DH, ولان Nos — تكون F,(m) : تكون I,R : DH, : تتمكن nos, مسكن I,R, : تمكن F — رءى m : لان I : ولا F,I,J,L,O : DH,I,J,L,O add. — من DH,I,J,L,O add. — يتمكن I,J,L,O.

12. — H,I,J,L,O : يرددونه H,I,J,L,O : ارسطو F — يرددونه H,I,J,L,O : ارسطو F : يومون F, يومون I, يومون H, يومون D(E) — ارسطو ليس I, ارسطو ليس O,R, [يومون] = رءى p, رءى m, يومون L, vid. : يومون O : يومون J : يومون [T]

y otros juicios, que no poseía anteriormente, se le añaden en cada tiempo. Los hombres se diferencian entre sí, respecto a esta parte que él llama intelecto. Aquel en quien estos juicios son perfectos en un cierto género de cosas, llega a ser un dotado de opinión (experto) en ese género. Dotado de opinión (experto) quiere decir aquel al que, cuando aconseja sobre algo, se le acepta esa opinión suya sin exigirle una demostración sobre ello y sin preguntarle, pues son aceptadas las cosas que ha aconsejado, aunque no haya establecido sobre ninguna de ellas demostración alguna. Por esto, es raro que un hombre llegue a esta cualidad, a no ser cuando se hace viejo, a causa de la necesidad, que esta parte del alma tiene, de largas experiencias, que no tienen lugar a no ser en un largo tiempo, y para que estos juicios se hagan firmes en él.

Los mutakallimíes opinan del intelecto que repiten entre ellos, que es el intelecto que Aristóteles menciona en el Libro de la demostración, y hacia éste señalan. Pero tu, cuando

12 13. *Al-'Aql insL de Anmas...4 modis* : -14. *Al-'aql bi'l-quwwat* [ALFAR.

استقرت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها بلا استثناء.
مقدمات مأخوذة عن 'بادئ' الرأي المشترك فلذلك صاروا يومون¹³
شيئا ويستعملون غيره

'واما' العقل الذي يذكره في كتاب النفس فانه جملة على اربعة 13
انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفعال⁵

فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما او جزء نفس او قوة من 14
قوى النفس او شيء ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات
الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها او
صورا لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تصير⁶ منتزعة

42,5-13 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 77-89.

— H,I,L,m,p.g تجدها J , بعدها O : بعدها H,I,L,O,R,T,m om.

— * Nos , اشتاء F , اشتاء g «dubitaciones» ; H,I,L,O,R,T,m om.

L : ولذلك R,T : فلذلك F,H,I,J,O : om. — * J : الى — من H,R,T : عن F,I,J,L,O

يؤمنون R,T : يؤمنون L : يؤمنون F,O : يؤمنون H,I : يؤمنون D — فلذلك

13. — * R praxm. , DH , T : الخامس (sed vide NOTICE, I,3). — * F,I,J,L,

O,R,p : يذكره R,(k) : يذكره J , يذكره F , يذكره H,I,L,O,T,m,p : اما DH : واما O,R,p

R' (c. ٦), etc. — * F' : ارسطو ... add. (non F,I,J,L,O,R,k,m,p,g) — DH,T,t : يذكره R'

T : وعقل H,I,J,L,O,s,(k,m) : والعقل F,R,p : مستفادة J,L : بالفعل F' : بالفعل

فقال DH,O,s : فقال I,J,L : بالفعل T : فقال F,R,k,m,p : فقال

14. — * H,I,J,L,O,s : فقال DE : فقال H,I,J,L,O,s : فقال H,I,J,L,O,s : فقال

J,L,O,R,s,m om. — * H,I,J,L,O,s,m,(k,p) : نفس ما J : نفس ما H,I,J,L,O,s,m,(k,p) : نفس ما

H,I,J,L : و L : و J : و T : او H,I,J,L,O,s,m,p : جزء من I,L,O : جزء DH : جزء

L,s,p : DH,I,O,s,u,s : — * DH,I,J,L,T,s : منحرج O : تنتزع H : — * O,m om. : او مستعدة L,s,p

— او صورها I,J,R,T,s : وصورها F,H,I,J,L,O,s,k,m,p : — * F,H,I,J,L,O,s,k,m,p : كلها J,L,s om.

[او صوراً] m : او صوراً لها F,I,J,L,O,R,s,(k) : — فيجعلها I,J,L,O,T,s : فتجعلها H

J,L : الصوره J,m,p : الصور H,I,J,L,O,s,k,m,p : DH om. : وصوراً لها T : [وصوراً] p

om. — * H,I,J,L,O,T : من I,J,L : من H,I,J,L,O,T : من I,J,L : من H,I,J,L,O,T : من

DH,T om. : يصير I,O : يصير R : يصير F,s : — من I,J,L : من H,I,J,L,O,T : من

DH,T om. : يصير

sigas las primeras premisas que ellos utilizan, encontrarás que todas ellas, sin excepción, son premisas tomadas de la primera opinión común. Por esto, ellos empiezan a señalar una cosa y utilizan otra distinta.

En cuanto al intelecto que menciona en el Libro del alma, lo considera bajo cuatro modos: intelecto en potencia, intelecto en acto, intelecto adquirido y el intelecto agente.

El intelecto que está en potencia es una cierta alma, o una parte del alma, o una de las facultades del alma, o una cierta cosa cuya esencia está dispuesta o preparada para abstraer las quiddidades de todos los existentes y sus formas, sin sus materias, y las hace a todas una forma sola para ella o formas para ella. Esas formas abstraídas de las materias no llegan a ser abstraídas

de Intell.] abstractas recipit formas. — 15. Eo modo quo cerra aliquum. 13

عن موادها التي فيها وجودها الا "بان" تصوير "صوراً" لهذه "الذات
وتلك الصور" المنتزعة "عن موادها" الصائرة صوراً في هذه الذات
هي "المقولات واشتق" لها هذا الاسم "من اسم" تلك الذات التي
15 انتزعت صور الموجودات فصارت "صوراً" لها. وتلك الذات شبيهة
بمادة تحصل فيها صور "الا انك" اذا توهمت "مادة" ما جسمانية مثل
شمعة ما نقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في
سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت
المادة بجملتها كما هي بأسرها هي "تلك الصورة بان" شاعت فيها
الصورة قرب "وهمك" من "تفهم" معنى حصول صور الاشياء في

42, 13-21 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 89-99.

"H" تصوير I, T — "g" ut — ان H, I, J, L, O, R, T, m, p. بان F, s — "om" J, L — الا
"om" — R¹ om. — [صورة] p: صوراً F, H, I, J, L, R¹, s, m — تصوير J, L, O, s — تصوير
"H, I, J, L, O, R¹, s, g" — في هذه H, I, J, L, O, T, s, m: لهذه F, I, O¹, R¹, p, g — "lin., R¹ supp." —
"Dierici" — مرعه R¹: المتزعة H, I, J, L, O, s, m, p, g — الصورة F, T, m, (p) — الصور
H, I, J, L, O, s — عن موادها om: المواد A, s; حصرها m: موادها H, I, J, L, O, s, g —
نسى I, يسمى J, L, O: نسي A, s: حصرها m, هي H, s, g — [صورة] m, g: صوراً s, p
O, ويسبق L, ويسبق J, L, O: واسبق R, واسبق F, T, واسبق (p, g, k) — "Nos, m, (p, g, k)" —
H, I, J, L, O, R, s, k, m, p, g — هذا لاسم L: هذه الاسم J: هذا الاسم — يشق s; ويسبق
فصار J, L, R, T: فصارت F, H, I, J, L, O, s, (g, k, m, p) — "om" F, I, J, L, A — اسم
"imprimuntura" g: حصرها p: يحصل J, L, O, T: يحصل I, A — H, s — 15.
— "sine" m: [صورها] p: صورها I¹: صوراً s, صوراً J, L: صور H, I, J, L, O, T, g —
— "J" — الاشياء A: لانتك I, s, لانتك J: إلا أنك E: الا انك H, I, J, L, O, s, (p, g) —
— "F, H, I, J, L, O, T, m, (p)" — "om" J, L, s: ما H, I, J, L, O, T, m, (p) —
— "R¹, s, om." — "delet (?) I" — "Ha L" — "H, I, J, L, O, s, (m, p)" — "om" J, L, s: فانتك
— "H, I, J, L, O, R, s, (m)" — "om" J, L, s: فانتك k, t: تلك H, I, J, L, O, s, m, p, g —
— "F, om." — "H, I, J, L, O, s, m, p, g" — "om" J, L, s: فان J: بان H, I, J, L, O, s, m, p, g —
— "H, I, J, L, O, s, m, p, g" — "om" H, I, J, L, O, s, m, p, g: وهمك H, I, J, L, O, s, m, p, g: وقرب
— "L" — "om" — "R" — "D" — "H, I, J, L, O, s, m, p, g" — "om" H, I, J, L, O, s, m, p, g: من H, I, J, L, O, s, m, p, g

de sus materias, en las que está su ser, a no ser que devengan formas para esta esencia. Esas formas abstraídas de sus materias, que devienen formas en esta esencia, son los inteligibles. Este nombre les deriva del nombre de aquella esencia que ha abstraído las formas de los existentes, pues ellos llegan a ser formas para ella. Esa esencia es semejante a una materia en la que se realizan formas. Cuando tu te imaginas una cierta materia corporal, como, por ejemplo, un poco de cera en la que se imprime un trazo, y ese trazo y esa forma están en su superficie y en su profundidad de tal manera que abarcan a la materia entera, una vez que la materia ha llegado a ser en su totalidad como, toda entera, aquella forma, porque la forma se difundió en ella; entonces, tu imaginación está cerca de comprender el sentido de la realización de las formas de las cosas

16. Ino ista essentia fit illae formae.

ALFAR.

10 الحلقة

42,21-43,6 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 99-110.

— الصور O,s,k؛ الصورة H,l,r,l,T,m,p,g — نثية L — F (*non m.p*) om. —
 بان H,l,r,L,O,T,s,p,g — وطارق ز: وطارق F,O,T,s؛ وطارق ا، وتطارق H,l,g
 ل، المادة الجسانية O,s؛ المواد الجسانية F,H,h,p؛ R om. — إذ F؛ وبان Z: m
 [المناعة] (cf. n. 24) — m,p,g,t add. — R om. — مادة الجسانية L؛ سائر المادة الجسانية
 الصور H,l,r,L,O,R,s,m,p,g — غيل ا، يغيل T,l,r؛ تغيل H,O,s؛ R k — lla
 ؛ وإما في الإجماع الغيبة فبالكس (cf. supra, n. 20) — g,t add. — الصورة F,r,l,
 m add. — الغيبة فبالكس (cum la in marg.)

[illegible]

esa esencia, que se asemeja a una materia y a un sujeto para esa forma, y se distingue de las restantes materias corporales, puesto que las materias corporales reciben las formas sólo en su superficie, pero no en sus profundidades; mientras que esta esencia no permanece en sí misma distinta de las formas inteligibles hasta que tenga una quiddidad separada, y las formas que están en ella (tengan también) una quiddidad separada, o sea, que esta esencia misma llegue a ser aquellas formas. Es como si tu te imaginas el trazo y la figura con las que un poco de cera se ha impresionado de forma cúbica o circular, pues esa figura habría penetrado en ella, se habría extendido y la habría poseído en toda su longitud, anchura y profundidad; entonces, esa cera habrá llegado a ser aquella figura misma sin que haya para ella separación en su quiddidad respecto de la quiddidad de aquella figura.

de Intell.] 17. Et tunc sit 'aql bi'l-fi'. — 18. Et intellecta sunt in actu. 15

17 فعلى هذا المثال ينبغي ان تتفهم 'حصول صور' الموجودات فى تلك الذات التى سماها ارسطو' فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دامت ليس فيها شئ. من صور' الموجودات فهى عقل' بالقوة 'فاذا' حصلت فيها' صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه' صارت تلك الذات' عقلا بالفعل فهذا معنى' العقل بالفعل فاذا حصلت' فيه 18 المقولات التى انتزعا عن' المواد صارت تلك المقولات' معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان تنزع' عن موادها معقولات بالقوة وهى' اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان' حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالثى' هى بالفعل معقولات فأنها' معقولات بالفعل' وانها عقل بالفعل شئ. واحد بعينه ومعنى' 10

43,6-16 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 110-123.

الحاز : O الحازم^{١٠} — وقد T قد^{١١} — *g* villas : F, *m om.* — لك R , لك I, J, I, O, s

¹¹ F₁(s) g om. (homot.) lin. pr. تلك الحلفة ... منها من غير ; at non H₂, I, O, R, m, p.

17. — ¹ H₂, g, eintelligas; ² H₂, O₂, g, ³ H₂, I, ⁴ H₂, R, ⁵ H₂, F, ⁶ H₂, I, ⁷ H₂, R, ⁸ H₂, F, ⁹ H₂, I, ¹⁰ H₂, R, ¹¹ H₂, F, ¹² H₂, I, ¹³ H₂, R, ¹⁴ H₂, F, ¹⁵ H₂, I, ¹⁶ H₂, R, ¹⁷ H₂, F, ¹⁸ H₂, I, ¹⁹ H₂, R, ²⁰ H₂, F, ²¹ H₂, I, ²² H₂, R, ²³ H₂, F, ²⁴ H₂, I, ²⁵ H₂, R, ²⁶ H₂, F, ²⁷ H₂, I, ²⁸ H₂, R, ²⁹ H₂, F, ³⁰ H₂, I, ³¹ H₂, R, ³² H₂, F, ³³ H₂, I, ³⁴ H₂, R, ³⁵ H₂, F, ³⁶ H₂, I, ³⁷ H₂, R, ³⁸ H₂, F, ³⁹ H₂, I, ⁴⁰ H₂, R, ⁴¹ H₂, F, ⁴² H₂, I, ⁴³ H₂, R, ⁴⁴ H₂, F, ⁴⁵ H₂, I, ⁴⁶ H₂, R, ⁴⁷ H₂, F, ⁴⁸ H₂, I, ⁴⁹ H₂, R, ⁵⁰ H₂, F, ⁵¹ H₂, I, ⁵² H₂, R, ⁵³ H₂, F, ⁵⁴ H₂, I, ⁵⁵ H₂, R, ⁵⁶ H₂, F, ⁵⁷ H₂, I, ⁵⁸ H₂, R, ⁵⁹ H₂, F, ⁶⁰ H₂, I, ⁶¹ H₂, R, ⁶² H₂, F, ⁶³ H₂, I, ⁶⁴ H₂, R, ⁶⁵ H₂, F, ⁶⁶ H₂, I, ⁶⁷ H₂, R, ⁶⁸ H₂, F, ⁶⁹ H₂, I, ⁷⁰ H₂, R, ⁷¹ H₂, F, ⁷² H₂, I, ⁷³ H₂, R, ⁷⁴ H₂, F, ⁷⁵ H₂, I, ⁷⁶ H₂, R, ⁷⁷ H₂, F, ⁷⁸ H₂, I, ⁷⁹ H₂, R, ⁸⁰ H₂, F, ⁸¹ H₂, I, ⁸² H₂, R, ⁸³ H₂, F, ⁸⁴ H₂, I, ⁸⁵ H₂, R, ⁸⁶ H₂, F, ⁸⁷ H₂, I, ⁸⁸ H₂, R, ⁸⁹ H₂, F, ⁹⁰ H₂, I, ⁹¹ H₂, R, ⁹² H₂, F, ⁹³ H₂, I, ⁹⁴ H₂, R, ⁹⁵ H₂, F, ⁹⁶ H₂, I, ⁹⁷ H₂, R, ⁹⁸ H₂, F, ⁹⁹ H₂, I, ¹⁰⁰ H₂, R, ¹⁰¹ H₂, F, ¹⁰² H₂, I, ¹⁰³ H₂, R, ¹⁰⁴ H₂, F, ¹⁰⁵ H₂, I, ¹⁰⁶ H₂, R, ¹⁰⁷ H₂, F, ¹⁰⁸ H₂, I, ¹⁰⁹ H₂, R, ¹¹⁰ H₂, F, ¹¹¹ H₂, I, ¹¹² H₂, R, ¹¹³ H₂, F, ¹¹⁴ H₂, I, ¹¹⁵ H₂, R, ¹¹⁶ H₂, F, ¹¹⁷ H₂, I, ¹¹⁸ H₂, R, ¹¹⁹ H₂, F, ¹²⁰ H₂, I, ¹²¹ H₂, R, ¹²² H₂, F, ¹²³ H₂, I, ¹²⁴ H₂, R, ¹²⁵ H₂, F, ¹²⁶ H₂, I, ¹²⁷ H₂, R, ¹²⁸ H₂, F, ¹²⁹ H₂, I, ¹³⁰ H₂, R, ¹³¹ H₂, F, ¹³² H₂, I, ¹³³ H₂, R, ¹³⁴ H₂, F, ¹³⁵ H₂, I, ¹³⁶ H₂, R, ¹³⁷ H₂, F, ¹³⁸ H₂, I, ¹³⁹ H₂, R, ¹⁴⁰ H₂, F, ¹⁴¹ H₂, I, ¹⁴² H₂, R, ¹⁴³ H₂, F, ¹⁴⁴ H₂, I, ¹⁴⁵ H₂, R, ¹⁴⁶ H₂, F, ¹⁴⁷ H₂, I, ¹⁴⁸ H₂, R, ¹⁴⁹ H₂, F, ¹⁵⁰ H₂, I, ¹⁵¹ H₂, R, ¹⁵² H₂, F, ¹⁵³ H₂, I, ¹⁵⁴ H₂, R, ¹⁵⁵ H₂, F, ¹⁵⁶ H₂, I, ¹⁵⁷ H₂, R, ¹⁵⁸ H₂, F, ¹⁵⁹ H₂, I, ¹⁶⁰ H₂, R, ¹⁶¹ H₂, F, ¹⁶² H₂, I, ¹⁶³ H₂, R, ¹⁶⁴ H₂, F, ¹⁶⁵ H₂, I, ¹⁶⁶ H₂, R, ¹⁶⁷ H₂, F, ¹⁶⁸ H₂, I, ¹⁶⁹ H₂, R, ¹⁷⁰ H₂, F, ¹⁷¹ H₂, I, ¹⁷² H₂, R, ¹⁷³ H₂, F, ¹⁷⁴ H₂, I, ¹⁷⁵ H₂, R, ¹⁷⁶ H₂, F, ¹⁷⁷ H₂, I, ¹⁷⁸ H₂, R, ¹⁷⁹ H₂, F, ¹⁸⁰ H₂, I, ¹⁸¹ H₂, R, ¹⁸² H₂, F, ¹⁸³ H₂, I, ¹⁸⁴ H₂, R, ¹⁸⁵ H₂, F, ¹⁸⁶ H₂, I, ¹⁸⁷ H₂, R, ¹⁸⁸ H₂, F, ¹⁸⁹ H₂, I, ¹⁹⁰ H₂, R, ¹⁹¹ H₂, F, ¹⁹² H₂, I, ¹⁹³ H₂, R, ¹⁹⁴ H₂, F, ¹⁹⁵ H₂, I, ¹⁹⁶ H₂, R, ¹⁹⁷ H₂, F, ¹⁹⁸ H₂, I, ¹⁹⁹ H₂, R, ²⁰⁰ H₂, F, ²⁰¹ H₂, I, ²⁰² H₂, R, ²⁰³ H₂, F, ²⁰⁴ H₂, I, ²⁰⁵ H₂, R, ²⁰⁶ H₂, F, ²⁰⁷ H₂, I, ²⁰⁸ H₂, R, ²⁰⁹ H₂, F, ²¹⁰ H₂, I, ²¹¹ H₂, R, ²¹² H₂, F, ²¹³ H₂, I, ²¹⁴ H₂, R, ²¹⁵ H₂, F, ²¹⁶ H₂, I, ²¹⁷ H₂, R, ²¹⁸ H₂, F, ²¹⁹ H₂, I, ²²⁰ H₂, R, ²²

[illegible]

Según este ejemplo, conviene que comprendas la realización de las formas de los existentes en esa esencia, a la que Aristóteles llama, en el Libro del alma, intelecto en potencia. Mientras no haya en ella ninguna de las formas de los existentes, ella es un intelecto en potencia. Pero, cuando se realizan en ella las formas de los existentes, según el ejemplo que hemos citado, esa esencia deviene intelecto en acto. Este es el significado del intelecto en acto. Cuando se han realizado en él los inteligibles que ha abstraído de las materias, esos inteligibles devienen inteligibles en acto, mientras que antes de que fueran abstraídos de sus materias, eran inteligibles en potencia. Cuando ellos han sido abstraídos, se han realizado inteligibles en acto, porque han llegado a ser formas para esa esencia, y esa esencia ha devenido intelecto en acto por aquéllos, que son inteligibles en acto. De esta manera, que ellas sean inteligibles en acto y que ella sea intelecto en acto, es una sola y la misma cosa. El significado

de nuestro decir sobre ella de que es inteligente, no es otra cosa que los mismos inteligibles han devenido formas para ella, es decir, que ella misma ha llegado a ser esas formas; entonces, el sentido de que ella es inteligente en acto, intelecto en acto e inteligible en acto, es uno y el mismo sentido y por uno solo y el mismo sentido. Los inteligibles son aquellos que eran inteligibles en potencia, pues, antes de haber llegado a ser inteligibles en acto, eran formas en materias, externos al alma. Cuando se han realizado inteligibles en acto, entonces su ser, en tanto que son inteligibles en acto, no es su ser en tanto que eran formas en materias, y su ser en ellas mismas, no es su ser en tanto que son inteligibles en acto; pues su ser en ellas mismas sigue al resto de lo que está unido a ellas, que es unas veces el dónde, otras veces el cuándo, otras

de Intell.] 21. Et intellecta, ipseque intellectus, denuo intelliguntur. 17

وضع 'واحيانا' هي كم 'واحيانا' هي 'مكيفة' بكيفيات جسمانية
واحيانا يفعل 'واحيانا' ينفعل 'واذا' حصلت مقولات بالفعل ارتفع
عنها كثير من تلك المقولات "الاخر فصار" وجودها "وجودا اخر
ليس ذلك" الوجود وصارت "هذه المقولات" او كثير منها يفهم
معانيها فيها على انحاء اخر "غير تلك الانحاء" مثال ذلك الالين المفهوم
فيها "فانك اذا تأملت معنى الالين فيها اما ان" لا تجد فيها "شيئا من
معاني الالين اصلا واما ان تجعل اسم الالين "يفهمك" فيها معنى "اخر
وذلك" المعنى على نحو اخر

21 فاذا 'حصلت' المقولات 'بالفعل' صارت حينئذ احد موجودات

44,1-9 DH.F.I.I.] [non 3^o و-]. L.O.R.T.m.p.(k).g 135-146.

O,R وضع g «situs» : «Nos (من ورة s om.) وحيث (non p) ورة I, ورة O,R : H,I,I,L,O,R,s,m,p — [ذات ورة وضع] m وضع F : ذات وضع H,I,I,L,O,R,s,m,p — F : هي كم واحيانا L,O,s,(p?) : هي كم واحيانا H,R,(m,g) — وطورا F : واحيانا I,O : مكيف s : مكيفة H,L,R,T,m,p — هو كم واحيانا T : هي كم واحيانا I^o om. ; DH,(m,g) : فعل F,R : فعل I,L,T — يكفيه F : مكفيه g «qualia» ; كما — بان يفعل s : تفعل DH,(m,g) : تفعل O,R : تفعل F,I,I,L — بان يفعل s : فعل I,O : H,I,I,L,O,s,T,m : المقولات F,I,I,L,O,T,m : المقولات H,I,I,R,s,p,g — فاذا J : فاذا H,I,I,L,O,s,T,s,(m,g) : فصار J om. 4 pagin. seq. (cf. p. 21,3^o). — اذ صارت DH : وصار L : وصارت F,I,I,O,s,(m,p,g) — كذلك O : ذلك g^o etc. — المقولات L,O,s,m,g : المقولات F,I,H,T,p — ان صارت E : او صارت R,T — DH,L,T,p : DH,L,T,p : آخر L,O : آخر H,R^o om. — F,I,R^o A,s,m,p,g : هم F : هم I,R : هم DH,L,T,p : فيها H,T,m,p,g — F,g om. : غير تلك الانحاء O,R,s,m,p (الانحاء c.) : H,I,I,L — H,I,I,L,O,R,s,m,p : ind. 1^o : F,p om. : ان H,I^o L,O,R,s,m — منها s : فيها R : فيها Nos — [الا ان] g vid. : الالين H,I,I,L,O,s,m,p : F om. : فيها g : فيها DH,I,O(?) : فيها DH,I,O(?) : فيها F,s (non m,p) : فذلك R,T : وذلك F,H,I,L,O,s — معنى I,R,T : معنى F,H,I,L,O,s(g) : om. — 21. — H,I,I,L,O,R,s : فاذا F : فاذا O,R : فاذا H,I,I,L,s,(g) : صارت F : حصلت m,p : g «intellecta» : m,p : المقولات H,I,I,L,O,R,T,s,(k) — صارت F : حصلت m,p(g)

la posición, algunas veces la cantidad, otras son calificados por cualidades corporales, otras veces actúan, otras padecen. Cuando se realizan como inteligibles en acto, muchas de estas otras categorías desaparecen de ellos, y su ser deviene otro ser que no es aquel ser; pues el sentido de estas categorías, o de muchas de ellas, llega a ser comprendido respecto a ellos según otros modos, distintos de esos modos. Por ejemplo: aquel "dónde", comprendido en ellos; si tu meditas el sentido del "dónde" en ellos, o bien no encuentras en ellos ninguno de los sentidos del dónde, o bien haces que el nombre "dónde" te haga comprender, en ellos, otro sentido, y ese sentido es de otro modo.

Cuando se han realizado los inteligibles en acto, entonces han llegado a ser de los existentes

18 22. Omniaque actu intelligens intellectus non nisi seipsum intelligit. [ALFAR,

العالم وعدت' من حيث هي 'معقولات' في جملة الموجودات وشأن' الموجودات كلها ان تعقل' وتحصل' صوراً لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع" ان تكون" المعقولات" من حيث هي معقولات بالفعل وهي "عقل بالفعل ان" تعقل" ايضاً فيكون الذي يُعقلُ حينئذ 22 ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له' قد يكون عقلاً بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني واما اذا حصل عقلاً بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار احد' الموجودات بان' صار هو المعقولات' بالفعل فانه" متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا

44,9-19 DH.F.I.L.O.R.T.m.p (k).g 146-163.

: وعدت I , وعدت H,L,s⁴ — (cf. n. 6). مفولات (ط. c) F³ , مفولات F ; [مفولات] : هي O om. — ⁵ O om. — [من حيث هي مفولات بالفعل وعدت] vid. g,k,m ; هي وعدت O — m,g a:ld. — صارت حينئذ ... هي مفولات (cf. n. 3) 10 verba (cf. n. 3) om. (non g, etc.) om. — ⁶ H,s, [ولان شأن] m ; لان شأن F,p ; او شأن O : وشأن H,I,L,R,s⁷ — [بالفعل] ويحصل H,s, : L,O,T ; F,I,s,p. , ويحصل H,R,s,m,p⁸ — F om. ; بفعل I,L,O,R : بفعل k,m,p,g, بفعل H,L, — يكون I,O,T,s : I,O,T,s plur. , يكون I , تكون II — يقع O : يقع ⁹ — وهي ¹⁰ H,I,L,T,s,m,p,g¹¹ — المفولات F : المفولات I , المفولات O,R,s,m,p,g¹² : T : بفعل ¹³ — g : eeto. : ان H,I,L,O,s,m,p,n¹⁴ — وهي عقل بالفعل O om. [بفعله] m,n , سلفه F : [بفعل] p : سفل O , سفل I',R , بفعل H,L,T,s,g¹⁵ — 22. — مفولات قد صار صورة له s : مفولات قد صار صورة له (m) ,p,g¹⁶ : F,H,I,L,O,R,s¹⁷ ; مفولات صارت صورة له (n) R¹⁸ : مفولات قد صارت صورة له T¹⁹ , مفولات ... T²⁰ — والاضافة O : بالاضافة ²¹ — وقد DH,g²² : قد F,I,L,O,R,T,s,m,p²³ — [المفولات] : احد H,I,L,O,s,g,k,p²⁴ — DH اما : واما F,I,L,O,R,s,(m),p²⁵ — مفول O : مفول ²⁶ : [كان] p.g. add. — ²⁷ H,I,L,O,s,k,m,n,p²⁸ — ²⁹ H,I,L,O,s,k,m,n,p³⁰ — وانه F : فانه R , فانه H,I,L,O,T,s,(m,n)³¹ — ³² DH,I,L,O,T,s,m,n³³ .

del mundo, y son contados, en tanto que inteligibles, entre todos los existentes. La condición de todos los existentes es ser entendidos y realizarse como formas para esa esencia. Si es así, no es imposible que los inteligibles, en tanto que son inteligibles en acto e intelecto en acto, sean entendidos también, pues aquello que es entendido entonces, no es una cosa distinta de aquello que es un intelecto en acto. Sin embargo, aquello que es un intelecto en acto, a causa de que un cierto inteligible ha llegado a ser ya forma para él, es intelecto en acto por relación a esa forma solamente, mientras que es en potencia por relación a otro inteligible que aún no se ha realizado en acto para él. Cuando el segundo inteligible se realice para él, entonces deviene intelecto en acto por el inteligible primero y por el segundo; mas, cuando se realice como intelecto en acto por relación a todos los inteligibles y llegue a ser uno de los existentes, porque deviene los inteligibles en acto, entonces, cuando entienda al existente que es un intelecto en acto, no entenderá a un existente

de Intell.] 23. Quia prius fuerit in potentia intelligibilis. 10

23 خارجا عن ذاته بل انما عقل "ذاته" وبين "انه اذا عقل ذاته" من حيث ذاته "عقل" بالفعل لم يحصل له "عقل" من ذاته شي. موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما وجوده وهو معقول هو وجوده في ذاته فاذا تصير هذه الذات معقولة بالفعل وان لم تكن "فيها" قبل ان تمقل "معقولة بالقوة" بل كانت معقولة بالفعل "الا انها عقلت بالفعل على ان" وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولا فانها عقلت اولا على انها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى انها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على انها صور لا في موادها وعلى انها

44.20-45,6 DH.F.I.L.O.R.T.m.p.(k).g 163-178.

ذاته من حيث ذاته A : ذاته H,I,L,I,m,n,p. — يغفل H,m,n : غفل F,I,L,O,R,p. —
[cf. p. 19, 14-23] : g om. بل انما عقل ذاته. —
23. — انه L : ذاته — وبين انه اذا عقل ذاته. O om. — [فيين] : g. وبين —
« de eo » : g « de eo » : k,m,p. Nos — غفل F : غفل k,m,p. عقل H,I,L,O,R,(g) :
وجود O : وجوده H,I,L,m,g. — في ذاته. g om. — في O : في L,O : في F : في R : في DH,I,T :
— فادن I : فادن DE,I,O,R : فاذا F,H,I : — [هو] : g,m. وهو — [وجوده له] : (k),p :
يكن L,O,T : تكن H — و { I,L,O,(g,m,p) : وان لم DH — يسير L,O : تصير —
DH,I,O,A. — ينل I,L : تنل H — [فيين] : p. [m ?] : g. في O : في DH,I,I,A. — I s.p. —
F omit. — بالفعل H,I,L,I,O,R,T,m,p,g. Ita H,I,L,I,O,R,T,m,p,g. : بالثقة R,T,g. : بالثقة m,p,g. :
— وان لم تكن فيا قبل ان تغفل معقولة بالثقة بل كانت معقولة بالفعل lineam :
بل كانت بل كانت معقولة بالفعل. — habet at non H,p,g. — 1° : بالثقة : at non H,p,g. : غفلت بالفعل :
F,H,I,L,O,A,p. — (3-4^m et 7-8^m) : ex quibus l' deievit 4 verba : بالثقة غفلت بالفعل :
O : وجودها — R,T om. : كانت I,L,O : كان F,H,p,g. — على R,T,g. : على ان :
« est esse » : g. وجود F,(k) : وجودها H,I,L,O,R,T,m,p. — وجودها T : وجودها :
— H,I,L,R,T,g. : على F,L,O,m,p. وعلى

externo a sí mismo, sino que se entenderá a sí mismo. Está claro que cuando se entiende a sí mismo, en tanto que él mismo es un intelecto en acto, no le llega, de aquello que ha entendido de sí mismo, ninguna cosa existente cuyo ser en sí mismo sea distinto de su ser, que es entendido en acto, sino que habrá entendido un cierto existente de sí mismo, cuyo ser, que es entendido, es su propio ser en sí mismo. Así pues, esta esencia deviene inteligible en acto, aunque no fuera, antes de ser entendida, inteligible en potencia, sino que era inteligible en acto. Pues, ciertamente, ha sido entendida en acto en el sentido de que su ser, en sí misma, es intelecto en acto e inteligible en acto, de modo contrario a como fueron entendidas estas cosas mismas en primer lugar, pues ellas fueron entendidas en primer lugar en el sentido de que fueron abstraídas de sus materias, en las cuales existían, y en el sentido de que eran inteligibles en potencia; y fueron entendidas en segundo lugar, pues su ser no era aquel ser anterior, sino su ser separado de sus materias, en el sentido de que eran formas que no estaban en sus materias, y en el sentido de que

20 Et fit al-'oql al-mustafad. — 25. Immaterialia intelliguntur... [ALFAR.

معقولات بالفعل فالعقل 'بالفعل' متى عقل المعقولات التي هي صور²⁴ له من حيث هي معقولة بالفعل صار 'العقل الذي كنا نقول' أولا انه العقل بالفعل هو الان العقل المستفاد

فاذا 'كانت هاهنا' موجودات هي صور لا في مواد ولم²⁵ تكن 'قط صوراً في مواد فان تلك اذا عقلت صارت موجودة وهي معقولة' الوجود الذي كان لها من قبل ان تعقل 'فان' قولنا ان يعقل 'الشيء' اولاً هو ان تنتزع 'الصور' التي في المواد عن موادها ويصير 'لها وجود' آخر 'غير وجودها الاول فاذا كانت هاهنا' اشياء هي صور لا مواد لها 'لم تحتج' تلك الذات الى ان تنتزعها¹⁰ عن مواد 'اصلاً بل تصادفها' منتزعة فتمقلها 'على مثال' ما يصادف ذاته 'من حيث هي' عقل بالفعل معقولات 'لا في موادها' فتمقلها

45,7-16 DH.F.I.L.O.R.T.m.p.(k).g 178-192.

24. — F : صور $H, I, L, O, R, m, p, g, (k)$ — والعقل I, O : بالفعل H, L, T, m, g — H etc. — صار $Ila DH, g$ 182, etc. — مورد

25. — ماهية L : ههنا DH, I, R ، هاهنا F — واداً R, T ، فاذا F ، فاذا H, I, L, O — D etc. — يكن F, L, O, T : يكن I, R ، تكن $H, (g, m, n, p)$ — منها O (non m.p) معقولة $Ila DH, I, L, O$: يعقل L, O : يعقل I ، يعقل H, m, p, g, n — دولة O : مفعولة H : مفعولة — [يعقل g] : يعقل O : يعقل I, T ، يعقل H, L ، يعقل DE, m, n, p — [يعني sine] O, m, n, p : يعقل L, O : الصورة O : الصور — ينتزع I : ينتزع L, O : ينتزع H, p ، ويصير H, I, J — وجوداً D, F, I, O, T : وجود H, L, R, g — ويصير DH : ويصير I ، ويصير F, R ماهية L : ههنا O ، ههنا DH, I, R, s ، هاهنا F — (الآخر nullibi) : آخر F, I, L, R ، آخر O — ينتزع L, O, s : تحتج I ، تحتج H — [في مواد] g, m, p : مواد لها H, I, L, O, s — m : ينتزعها s ، ينتزعها I, T : ينتزعها O : ينتزعها I ، ينتزعها R ، ينتزعها F ، ينتزعها H — H — [مادعاً] n : [مادة] m : موادها I, R, T, g : مواد F, H, I, L, O, m, p, s — [تنتزع] H, O, s — فيقبلها I, L, s : فيقبلها O : فتقبلها $H, T, (p, g)$ — يصادفها I, L, O, T, s : تصادفها : يصادف I, O, R ، يصادف F, L, T, s — على L : عن مال I : «ad modum» g ، على مثال s — F «suam essenciam» g ، «صاحبه» m, p ، ذاته I ، ذاته DH, I, L, O, s — تصادف H

eran inteligibles en acto. Por tanto, cuando el intelecto en acto ha entendido a los inteligibles que son formas suyas, en tanto que son inteligibles en acto, el intelecto, que primeramente hemos dicho que es el intelecto en acto, llega a ser ahora el intelecto adquirido.

Puesto que hay aquí existentes que son formas que no están en materias ni nunca han sido formas en materias, entonces, cuando son entendidas, devienen existentes, estando con la existencia inteligible que tenían antes de ser entendidas. Si decimos que la cosa es entendida en primer lugar, (queremos decir) que las formas, que estaban en las materias, han sido abstraídas de sus materias, y les deviene otro ser distinto a su ser primero. Y puesto que hay aquí cosas que son formas que no tienen materias, esa esencia no tiene necesidad de abstraerlas de materia alguna, sino que las encuentra abstraídas y las entiende, como, por ejemplo, aquello cuya esencia, en tanto que es intelecto en acto, encuentra inteligibles que no existen en sus materias, los entiende,

.

y su ser, en tanto que son entendidos por segunda vez, deviene el ser que tenían antes de ser entendidos en este acto de entender. Esto mismo hay que comprender acerca de aquellas formas que no existen en materias, es decir, que, cuando sean entendidas, su ser en ellas mismas es su ser (mismo), pues son entendidas por nosotros. El decir de aquel que es un intelecto en acto de nosotros y que es un intelecto en acto en nosotros, es el mismo decir acerca de aquellas formas que no están en materias ni han estado en ellas en modo alguno. La manera por la que decimos, acerca de aquello que es un intelecto en acto de nosotros, que él está en nosotros, así, según este ejemplo, es preciso decir, acerca de ellas, que están en el mundo. Esas formas pueden ser entendidas completamente después que todos los inteligibles, o la mayor parte de ellos, se hayan realizado como entendidos en acto,

22 28. Cujus sunt quas formae. — 29. Intellectum connexo. [ALFAR.

جلها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة 28
فتصير تلك كأنها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل
المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة 29
للعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل
المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات
شبه مادة فعند ذلك تبتدى الصور في الانحطاط الى الصور
الجبائية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلاً قليلاً الى
ان تفارق المواد شيئاً قليلاً قليلاً بانحاء من المفارقة متفاضلة

46,2-8 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 204-213.

28. — $H,O,(m,p)$ يحمل I,J,L,s : يحمل H,I,s,m,p,g,k,n الصور J,L,O
: تلك F,I,J,L,O,R,s,m — وصير R,T ; فصير $s,l,r,l,(l)$: فصير $F,H,(g)$ — الصورة
: صور F,I^o,m,p — كأنها I,T , كلها H,I,J,L,O,R,s : كأنها F,m,p,g : $DH,p,g om.$ —
[موضوع m] : لموضوع O,s : بموضوع $H,(l)$ — صوراً H,s , صوراً D,I^o,J,L,O,R,T صور L

29. — $J om. lin.$ — شبه F,L : شبيهاً R , شبيهاً H,I,s,m,p : $Nos g.$ —
والعقل الذي بالفعل H,I,L,p,g,n : الصورة L : للصورة T : بالصورة — بموضوع... شبيهاً
: $p om.$: شبه H,I,J,L,O,T,s : شبه $F,(m)$ — $F,O,m om.$: والعقل الذي L : والذي بالفعل T
— $J om.$: ومادة — $L om.$: $L om.$; $L om.$; $L om.$: بموضوع H,I,T : بموضوع F,O,s,m —
والنمل J : العقل O : والعقل $om.$ (كذا في الاصل ياض $rubr.$) بموضوع ومادة للعقل
: وتلك $F,I,J,L,O,R,s,(m,p,g,n)$ — F,I,J,L,O,R,s : شبه صورة g : صورة F,H,I,J,L,O,s,m,p —
: DH,I,L,s,m — شبه I , شبه $H,L,T,s,(g,p)$: شبه R : شبه $F,O,(m,n)$ — فتلك DH
 I , بتدى R , بتدى H,s,m,p — (كذا $rubr.$) شبه مادة $omit.$ — $L om.$: $L om.$: مادة
 H,I,L,T,s,p — الصورة F,I : الصور H,I,L,O,R,s,m,p,g — يتبدى O,L : يتبدى
 $p (non m)$ — (كذا $rubr.$) الجبائية الهيولانية $J om.$ — الصورة J,O,m,g : الصور
: تترقى $om.$ — $F,(g),m,p om.$: كانت DH : ما كانت I,J,L,O,R,s — [قليلاً قليلاً]
 L : مفارق I , مفارق $H,m,p,(g)$ — $m om.$: قليلاً J : قليلاً قليلاً — $L,(J,O)$
 H,I : الحوآ — O : الوجود J : المواد $H,I,L,s,m,p,g,(k)$ — يفارق J : يفارق O,T,s
 $L,O,(R)$: $J om.$ — $F om.$ (homot.) $8 verba$ $præc.$: $a om.$ — الى ان ... قليلاً

y de que el intelecto adquirido se haya realizado. Entonces, esas formas se realizan como entendidas y llegan a ser formas para el intelecto, en tanto que es intelecto adquirido. El intelecto adquirido se asemeja a un sujeto para ellas; y el intelecto adquirido es semejante a la forma para el intelecto que está en acto. El intelecto que está en acto se asemeja a un sujeto y a una materia para el intelecto adquirido; y el intelecto que está en acto es una forma para aquella esencia (el intelecto en potencia); y esa esencia es una cuasi-materia. En esto, las formas comienzan a descender hacia las formas corporales y materiales, pues, antes de eso, ellas se habían elevado paulatinamente hasta separarse, una a una y poco a poco, de las materias, con modos de separación superiores entre sí.

Las formas que no están en materia alguna, ni han estado ni estarán en materia alguna, son superiores entre sí en la perfección y en la separación, y tienen un cierto orden en el ser; pues, si se medita su asunto, la más perfecta de ellas, según este camino, es forma de aquella que es más imperfecta, hasta que se llega a lo que es más imperfecto, que es el intelecto adquirido. Después, todavía se descende hasta llegar a aquella esencia y a aquellas facultades del alma que están bajo ella. Luego, después de eso, a la naturaleza; después, todavía se descende hasta llegar a las formas de los elementos, que son las formas más viles en el ser, cuyo sujeto es el más vil de los sujetos: la materia primera. Cuando se asciende desde la materia primera, gradualmente, entonces se asciende hacia la naturaleza, que son

24 32. Describitur *al-'Aql al-fa'dl* de quo ARIST. in «III de Anima». [ALFAR.]

صور جسمانية في مواد هيولانية الى ان يرتقى الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى ما هو شبيهه بالتخوم والحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة واول رتبة العقل الفعال

والمقل الفعال الذي ذكره ارسطالس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلا وهو بنوع ما هو عقل بالفعل قريب الشبه من العقل

46,16-23 DH.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 225-236.

[illegible]

92. — *R *prēm.* (cf. n. 2), DH γ , T والادس (*sed vide* NOTICE, I, 3). —
 F, I, J, L, O, *m, p* والقعل : R القعل (? — cf. n. 1) ; DH القعل ; g [*sine*] —
 H, I, O, *p* الذي : m [*هو الذي*] ; J, L *om.* — *F ارسطاليس : H, I, J, L, O, *p*
 R الثاني O, الثانية J, L, T الثانية A, الثالث F, الثالثة H, *m, p, g* — ارسطاليس O, H —
 يكن I, O, J, I, I, A تكن H — O و I — *F [*فهو*] : m وهو F ; هو * —
 J, L, O, T يكون I, J, I, I, A يكون F *vid.* نوع R, ينوع H — ايضا J : اصلا —
 J, O, *t, m, p* من نوع F, I, J, L, O, R, *m, p, (g)* — ما هو DH, *m* * —
 الشبه J : الشبه * — ما هو DH, *m* * —
 g *vid.* : القعل

formas corporales en sustancias materiales, hasta que se asciende a aquella esencia. Luego, hasta lo que está por encima de ella, hasta que, cuando se ha llegado al intelecto adquirido, se ha alcanzado lo que es semejante a los confines y al límite al que llegan las cosas que están en relación con la materia (**هيولى**) y con la sustancia material (**مادة**). Cuando se asciende desde él, entonces se asciende al grado primero de los existentes separados, que es el grado del intelecto agente.

El intelecto agente, que Aristóteles ha mencionado en el tratado tercero del Libro del alma, es una forma separada, que no existió ni existirá en materia alguna. Es, en cierta manera, un intelecto en acto, de un parecido próximo al intelecto

de Intell.] 33. Al-'aql al-fa' al ita se liabet ad al-'aql bi'l-quwwat sicut 25

المستفاد وهو الذى جعل تلك "الذات التى كانت" عقلا بالقوة عقلا بالفعل" وجعل المقولات التى كانت مقولات "بالقوة" مقولات بالفعل"

39 ونسبته الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى 'بصر' بالقوة ما دامت فى ظلمة فان البصر انما يكون بصرا⁵ بالقوة ما دام فى ظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستتار عن محاذاة منير فاذا حصل الضوء فى البصر وفى الهواء وما جانشه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصرا" بالفعل وصارت الالوان رتبة بالفعل

46,23-47,7 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 236-247.

DE, etc. ١٤ — (كذا *rubr.*) جبل تلك الذات التي كانت *om.* ١٥ — *I, L. om.* ١٦ تلك *om.* ١٧ — " قرب الشبه... بالفضل *lin. pr.* (*homot.*) *om.* ١٨ — *H omit.* — علا بالفضل التي كانت مفعولات *F om.* بالفعلة *om.* ١٩ — *Ita J, etc.* التي كانت مفعولات *R, T om.* (*homot.*) بالفعلة مفعولات *m* — (*كذا rubr.*) مفعولات بالفضل *om.* *J* — بالفعلة مفعولات بالفضل

[illegible]

adquirido, y es el que ha hecho intelecto en acto a aquella esencia, que es intelecto en potencia, y el que ha hecho inteligibles en acto a los inteligibles que eran inteligibles en potencia.

Su relación al intelecto que está en potencia es como la relación del sol al ojo, que es vista en potencia mientras que está en tinieblas, pues la vista es vista en potencia mientras está en tinieblas. El sentido de "tinieblas" es la diafaneidad en potencia y la falta de diafaneidad en acto. El sentido de "diafaneidad" es la recepción de luz desde algo luminoso que está enfrente. Cuando se ha realizado la luz en la vista, en el aire y en lo que es semejante a esto, la vista ha llegado a ser vista por aquella luz que se ha realizado en ella, y los colores han llegado a ser vistos en acto.

O sea, decimos que la vista no ha llegado a ser vista en acto porque se hayan realizado en ella la luz y la diafaneidad en acto, sino porque, cuando se realizó para ella la diafaneidad en acto, se realizaron en ella las formas de los visibles, y, por la realización de las formas de los visibles en la vista, llegó a ser vista en acto. Y puesto que, antes de eso, se facilitó, por un rayo de sol u otra cosa distinta, que llegara a ser diáfana en acto, y que el aire contiguo a ella llegara a ser también diáfano en acto; entonces, aquello que era visible en potencia llegó a ser visible en acto. El principio por el que la vista llegó a ser vista en acto, después de haber sido vista en potencia, y los visibles, que eran visibles en potencia, llegaron a ser visibles en acto, es la diafaneidad que se realizó en la vista desde el sol. Según este ejemplo, se realiza en aquella esencia, que es

de Intell.] 35. Forme in al-'aql al-fa'ḍl. — 36. Non scut in al-'aql bi'l-ḥi'l. 27

عقل بالقوة شيء ما منزله منه منزلة الاشفاق' بالفعل من البصر
وذلك الشيء يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدءا به 'تصير' له'
المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس هي
التي تجعل العين 'بصرا' بالفعل والمبصرات " مبصرات بالفعل بما تعطيه"
من الضياء. كذلك العقل الفعال هو الذي جعل "العقل الذي بالقوة"
عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدءا" وبذلك بعينه صارت المعقولات
معقولات بالفعل

85 والعقل الفعال هو من نوع 'العقل المستفاد وصور الموجودات

86 المفارقة التي فوقه: هي فيه لم ترل ولا ترال' الا ان وجودها فيه على

ترتيب غير الترتيب الذي 'هي موجودة' عليه في العقل الذي بالفعل¹⁰

47,15-23 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 257-271.

ت، ک، م، پ، گ: صیرا I، صیرا II: DH، I، J، L، R، — صیرا I: F، O، k، m، p، g: صیرا I، صیرا II: DH، I، J، L، R،
 ۴۵: الیاف m؛ بالاسفنجی J؛ بالالیاف F، L؛ الیاف R؛ الیاف T، H، I، O — صیرا I

[illegible]

35. — ¹ F₁I₁L₁O₁R₁(s)¹m₁p₁g₁: نوع من DH₁T₁(s¹k¹) نوع من F₁M₁(g) — ² H₁I₁L₁ (sed cf. n. 4); L₁O₁R₁T₁(s) om. — ³ F₁H₁M₁(p) فوق الفارقة التي فوق p: الحاققة التي فوق q: R₁L₁O₁T₁ بزل I₁L₁O₁R₁T₁ ترال — ⁴ J om'it. 6 vel 9 - cf. n. 3) verba præc. (rubr. كذا في الأصل)

36. — 'R, T' هي موجودات؛ F هو موجود؛ T موجودة؛ — الى R, T

intelecto en potencia, una cierta cosa, cuyo rango respecto a él es como el rango de la diafaneidad en acto respecto a la vista; y esa cosa se la da el intelecto agente, pues llega a ser un principio, por el cual los inteligibles que eran inteligibles en potencia, devienen para él inteligibles en acto. De la misma manera que el sol es el que hace que el ojo sea vista en acto y que los visibles sean visibles en acto, por aquella luz que le da, así también el intelecto agente es el que ha hecho que el intelecto en potencia sea intelecto en acto, por aquel principio que le ha dado; y, por eso mismo, los inteligibles han llegado a ser inteligibles en acto.

El intelecto agente es de la especie del intelecto adquirido. Las formas de los existentes separados que están por encima de él, no han cesado ni cesarán de estar en él, salvo que el ser de ellas en él sea de un orden distinto al orden según el cual existen en el intelecto que está en acto.

28 37. *Al-nql al-fu'adl prius intelligit perfectiores.* — 38. *Formae datæ* [ALFAR.

وذلك ان الاخص في العقل الذي بالفعل كثيرا ما يترتب ويكون
اقدم من الاشرف من قبل ان ترقينا نحن الى الاشياء التي هي اكل
وجودا كثيرا ما يكون عن الاشياء التي هي انقص وجودا
على ما بين في كتاب البرهان اذ كنا انما نترقى عن الاعرف
عندنا الى ما هو مجهول وما هو اكل وجودا في نفسه هو اجهل
عندنا اعني ان جهلنا به اشد فلذلك يضطر الى ان يكون ترتيب
الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الامر في
المقل الفعال والمقل الفعال يعقل اولا من الموجودات الاكل 37
فالاكل فان الصور التي هي اليوم صور في مواد هي في العقل
10 المقل الفعال صور منتزعة لا بانها كانت موجودة في مواد فانتزعت بل

47.23-48,9 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 271-282.

— وذلك... يترتب (?) *m om. lin. (g)* — هو بالفعل H,T بالمثل : بالمثل F,I,J,L,O,R,m,p —
g — رب vid. ; ترتيب J ; ترتيب L : يترتب H,O,T,(p) — الاحسن J : الاخص
او يكون J : ويكون (F),I,L,O,(p) — وذلك ان ... يترتب *m om. lin. (?) prae.*
و كثيرا DH : كثيرا F,I,J,L,O,R,T,k,m,p — وجود J — فيكون DH,(R),T
F,I, — كثيرا ما يكون *m om. (?) g* ; تكون F,m ; يكون R , يكون (F),I,J,L,O,T,(p) —
وعلى F : على — *J.L om.* التي — *m* على *k* ; من DH : *g eab* ; من L,O,R,T
تبين I : تبين O , تبين L vid. , تبين DH,I,k,m ; تبين R , تبين F,T —
F om. in. — من I,O,R,T : من H,J,L — R,T om. — انما H,I,J,L,O,m,p,g —
J,L,O,m — وكذلك T — *O ind.* ; اشك J : اشد — اذ كنا ... وجودا *prae.*
H,I,J,L — *« necessarium est »* : DH,I, *g* , يضطر T s.p. in. , يضطر
O,T,m,g (s,k) : من p [من]

37. — *DH,I,m,p.g.(k)* — [فان العقل vel فالمقل] *g,(k),m* : والفعل H,p —
[في الاكمل vel بالاكل] *m* : فالاكل H,g — اول J : اولا — *J.L om.* : سل O
— *H,* — *H,I,J,L,O,R,m,p.g om.* : صور F — الصورة J : الصور DH,I,L,O,m,p,g —
باضا *F,I,(?)* : صورة H,I,J,L : صور H,I,O,T — *om.* : في H,I,J,L : في O,m,p,g —
p : موده L : موجود J : موجودة DH,I,O,T,m — ايضا DH,I,R,T,T : باضا O

A saber, que lo más vil en el intelecto que está en acto, suele tomar un orden y ser más anterior que lo más noble, por el hecho de que nuestro ascenso a las cosas que son más perfectas en cuanto al ser, suele ser desde las cosas que son más perfectas en cuanto al ser, según lo que explicó en el Libro de la demostración, puesto que nosotros nos elevamos desde lo más conocido en nosotros a lo que es más desconocido; y lo que es más perfecto en cuanto al ser en sí mismo, es más desconocido en nosotros, quiero decir, que nuestro desconocimiento de ello es muy grande. Por eso, es forzoso que el orden de los existentes en el intelecto que esté en acto, sea contrario al de aquel según el cual está el asunto en el intelecto agente; pues el intelecto agente entiende primeramente al más perfecto de los existentes. Las formas, que ahora son formas en materias, son formas abstraídas en el intelecto agente, no porque fueran existentes en materias y hayan sido abstraídas, sino

de Intell.] materiis, — 39. (quæ propter illas). — 40. Et in ipso indivisibiles. 20

88 لم تزل تلك الصور فيه بالفعل "وانما احتذى في امر المادة الاولى
وسائر المواد بان اعطيت بالفعل الصور التي في العقل الفعال.
39 والموجودات التي قصد ايجادها قصدا اوليا فيما لدينا هي تلك الصور
غير انها لما لم يمكن ايجادها هاهنا الا في مواد كونت هذه
المواد

40 وهذه الصور هي في العقل الفعال غير منقسمة وهي في
المادة منقسمة وليس يستنكر ان يكون العقل الفعال وهو
غير منقسم او تكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطى المادة اشياء

48,9-14 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 282-290.

— "H,m,p, J, L, O, T : تزل H,m,p, [كذلك] — "H,I,J,L,O,m,
p,g, F : الصور R,T, الصورة Nor, p, بالفعل F,m, بالوة (cf. p. 30,8);
([?] بقرته) H,I,J,L,O,R,T om.

38. — "g (non DH, DIETERICI)] §: mst. sine magna distinct. — "I,R,A,
احتوى O : احتذى L, احتذى F,I, احتذى B
(تدرج في g e penetrat) ; اجتري T vid. ; انحدرت H, انحدرت E, انحدرت m
— "H,I,J,L,O,R,T,m,p,g, F : المواد F,m,p,g, بالفعل H,I,J,L,O,R,T om.

39. — "DEH,L,(I,O),p — اتحادها F,(p) : اتحادها O,R, اتحادها DH,I,J,L,m, اتحادها
ind. 1° : فهي I,R,T, وهي DH,I,J,L,O : هي F,p,g, — فيا فإشياء m : فيا لاشياء T : فيا لدينا
عكس F, يمكن (g) Nor, — "DH,I,J,L,O,T,m,(k) : يمكن DH,I,J,L,O,T,m,(k) : يمكن R
— "I,J,L, — مادية L, مادية J : مائة O, مائة H,I,R,T, مائة DE : مائة F — اتحادها F,(p)
كونه L, وكونت T : كونت H,I,O,m,p,(k) — المواد H : مواد F : مواد O,R,T
40. — "H,I,J,L, — الصورة F,k,(g) : الصورة T,g, الصورة DH,I,J,L,m,p,g, الصور
L,O,R,T,m,p, om. — "H,I,J,L,R : المادة منقسمة H,I,J,L,R : المادة : J om. — "DH,I,L, om. — "F,T om. (bonot.) lin.
præc. — "H,I,J,L, — DH : وهو F,I,J,L,O,R,T,s,m,(p) — غير منقسمة ... الفعال
: يكونه J : يكونه DH,I,L,O,s : يكونه R, تكونه F — "k : ان s,(g),p, ar : O,m
J,L addunt (dittegr.) — "شيء غير منقسم T : اشياء غير منقسمة — " [يكونه] g
اشياء F : اشياء H,I,J,L,O,R,T,s,m,(g,p) — اشياء غير منقسمة يعطى المادة

porque esas formas no dejan de estar en él en acto; pues sólo se ha imitado en el asunto de la materia primera y de las restantes materias, porque se le han dado en acto las formas que están en el intelecto agente. Los existentes cuya creación se ha propuesto primeramente en lo que está junto a nosotros, son esas formas; sin embargo, como su creación no fue posible aquí, a no ser en materias, fueron creadas estas materias.

Estas formas son indivisibles en el intelecto agente, mientras que son divisibles en la materia. No se ignora que el intelecto agente, que es indivisible o cuya esencia es algo indivisible, da a la materia las imágenes

30 41. Sed quid opus erat formas demittere?— 42. Quid in potentia illius. {ALFAR.

ما" في جوهره فلا" تقبله" الا" منقسما وهذا شيء" قد بينه" ارسطو"
في كتابه" في" النفس ايضا".

وفي ما مضى موضع فحص وهو انه ان كانت هذه الصور⁴¹ ممكنة ان توجد من غير مواد فا كانت الحاجة الى ان تجعل في مواد وكيف حطت من الوجود الاكمل الى الوجود الانقص فلعل قائلان يقولان اما "فعل" ذلك لتصير المواد اكمل وجودا ويلزم من ذلك ان تكون تلك الصور اما "كونت لاجل المادة وذلك خلاف ما يراه ارسطو او نقول ان هذه كلها هي في العقل الفعال بالقوة⁴² وليس ينبغي ان يفهم من قولنا بالقوة هاهنا على ان العقل الفعال في

[1-2] = 48,14-17 DH.F.I.J.L.O.R.T.m.p.(k).g 290-292.

[3-9] = F.m.p.(k).g 293-301.

١٠ H₂(g) ثقبه F₂I,R,p عليه O₂T,B,s يتبله J,L يسهل H,I,
J,L,R,T,s add. المادة; at non F,m,p,g. — ١١ H₂I,R,T,s,g,k,m,y لا I',J,L,O,m. —
١٢ F,I,J,L,O,R,a,b,m نثي. p : (الثق). DH om — ١٣ كتبته J: قديته "F,I,ارسطو
H,J,L,T,ارسطوطاليس R ارسطوطاليس "F,I,L,R,T,B (AHLWARDT teste), g, كتابه
DH,I,J,L,O,m, كتاب — ١٤ L,R^a,B,p,g في F: أيضا (cf. n. 22); DH,I,J,L,O,R^m,m om.
— ١٥ H₂R,T,B,m,p أيضا F: (cf. n. 21), J,O,g om - g add. «et metaphisica». —
١٦ Hic opusculum claudunt B,D,R عن الضلالة والمحد لرواه الخبر والناسم عن الضلالة. —
E (تت المقالة والمحد لرواه الخبر والناسم عن الضلالة. ثم مقالة العتل وليها الرسالة (...)
H (تت الرسالة في يوم ...), (تت الرسالة بيون أم العزيز), (ثم مقالة الحسد والمحدد)
ف المقالة والمحد لرواه العتل والناسم عن الضلالة), T (دع ف اتول الظنر من يوم...)
O (... sed vide NOTICE, I,q. (والصاوه على رسوله وسلم

41. - ¹ *Ila* F ما ف - ² *Nos*, m.p. (g) فحص : F videl. عَص - ³ m.p. [المور] : F الموره g, [الوودة] - ⁴ *Ila* F مكنه m.p. [مكنه] - ⁵ *Nos*, (m.p.) - ⁶ *Ila* F او كيف : g [او كيف] - ⁷ *Nos*, (p) وكيف : F m. (p) [ق] g, m. من F.p. - ⁸ *F*.p. يوجد F - ⁹ *Ila* F (p) يوجد - ¹⁰ *Ila* F (p) حطت - ¹¹ g, k, m.p. [اذا] : F om. - ¹² *F* (non g, m.p.) cm. (bmo:) 14 *verba* - ¹³ *Nos* فعل - ¹⁴ *Nos* فعل - ¹⁵ *Nos* فعل - ¹⁶ *Nos* فعل - ¹⁷ *Nos* فعل - ¹⁸ *Nos* فعل - ¹⁹ *Nos* فعل - ²⁰ *Nos* فعل - ²¹ *Nos* فعل - ²² *Nos* فعل - ²³ *Nos* فعل - ²⁴ *Nos* فعل - ²⁵ *Nos* فعل - ²⁶ *Nos* فعل - ²⁷ *Nos* فعل - ²⁸ *Nos* فعل - ²⁹ *Nos* فعل - ³⁰ *Nos* فعل - ³¹ *Nos* فعل - ³² *Nos* فعل - ³³ *Nos* فعل - ³⁴ *Nos* فعل - ³⁵ *Nos* فعل - ³⁶ *Nos* فعل - ³⁷ *Nos* فعل - ³⁸ *Nos* فعل - ³⁹ *Nos* فعل - ⁴⁰ *Nos* فعل - ⁴¹ *Nos* فعل - ⁴² *Nos* فعل - ⁴³ *Nos* فعل - ⁴⁴ *Nos* فعل - ⁴⁵ *Nos* فعل - ⁴⁶ *Nos* فعل - ⁴⁷ *Nos* فعل - ⁴⁸ *Nos* فعل - ⁴⁹ *Nos* فعل - ⁵⁰ *Nos* فعل - ⁵¹ *Nos* فعل - ⁵² *Nos* فعل - ⁵³ *Nos* فعل - ⁵⁴ *Nos* فعل - ⁵⁵ *Nos* فعل - ⁵⁶ *Nos* فعل - ⁵⁷ *Nos* فعل - ⁵⁸ *Nos* فعل - ⁵⁹ *Nos* فعل - ⁶⁰ *Nos* فعل - ⁶¹ *Nos* فعل - ⁶² *Nos* فعل - ⁶³ *Nos* فعل - ⁶⁴ *Nos* فعل - ⁶⁵ *Nos* فعل - ⁶⁶ *Nos* فعل - ⁶⁷ *Nos* فعل - ⁶⁸ *Nos* فعل - ⁶⁹ *Nos* فعل - ⁷⁰ *Nos* فعل - ⁷¹ *Nos* فعل - ⁷² *Nos* فعل - ⁷³ *Nos* فعل - ⁷⁴ *Nos* فعل - ⁷⁵ *Nos* فعل - ⁷⁶ *Nos* فعل - ⁷⁷ *Nos* فعل - ⁷⁸ *Nos* فعل - ⁷⁹ *Nos* فعل - ⁸⁰ *Nos* فعل - ⁸¹ *Nos* فعل - ⁸² *Nos* فعل - ⁸³ *Nos* فعل - ⁸⁴ *Nos* فعل - ⁸⁵ *Nos* فعل - ⁸⁶ *Nos* فعل - ⁸⁷ *Nos* فعل - ⁸⁸ *Nos* فعل - ⁸⁹ *Nos* فعل - ⁹⁰ *Nos* فعل - ⁹¹ *Nos* فعل - ⁹² *Nos* فعل - ⁹³ *Nos* فعل - ⁹⁴ *Nos* فعل - ⁹⁵ *Nos* فعل - ⁹⁶ *Nos* فعل - ⁹⁷ *Nos* فعل - ⁹⁸ *Nos* فعل - ⁹⁹ *Nos* فعل - ¹⁰⁰ *Nos* فعل - ¹⁰¹ *Nos* فعل - ¹⁰² *Nos* فعل - ¹⁰³ *Nos* فعل - ¹⁰⁴ *Nos* فعل - ¹⁰⁵ *Nos* فعل - ¹⁰⁶ *Nos* فعل - ¹⁰⁷ *Nos* فعل - ¹⁰⁸ *Nos* فعل - ¹⁰⁹ *Nos* فعل - ¹¹⁰ *Nos* فعل - ¹¹¹ *Nos* فعل - ¹¹² *Nos* فعل - ¹¹³ *Nos* فعل - ¹¹⁴ *Nos* فعل - ¹¹⁵ *Nos* فعل - ¹¹⁶ *Nos* فعل - ¹¹⁷ *Nos* فعل - ¹¹⁸ *Nos* فعل - ¹¹⁹ *Nos* فعل - ¹²⁰ *Nos* فعل - ¹²¹ *Nos* فعل - ¹²² *Nos* فعل - ¹²³ *Nos* فعل - ¹²⁴ *Nos* فعل - ¹²⁵ *Nos* فعل - ¹²⁶ *Nos* فعل - ¹²⁷ *Nos* فعل - ¹²⁸ *Nos* فعل - ¹²⁹ *Nos* فعل - ¹³⁰ *Nos* فعل - ¹³¹ *Nos* فعل - ¹³² *Nos* فعل - ¹³³ *Nos* فعل - ¹³⁴ *Nos* فعل - ¹³⁵ *Nos* فعل - ¹³⁶ *Nos* فعل - ¹³⁷ *Nos* فعل - ¹³⁸ *Nos* فعل - ¹³⁹ *Nos* فعل - ¹⁴⁰ *Nos* فعل - ¹⁴¹ *Nos* فعل - ¹⁴² *Nos* فعل - ¹⁴³ *Nos* فعل - ¹⁴⁴ *Nos* فعل - ¹⁴⁵ *Nos* فعل - ¹⁴⁶ *Nos* فعل - ¹⁴⁷ *Nos* فعل - ¹⁴⁸ *Nos* فعل - ¹⁴⁹ *Nos* فعل - ¹⁵⁰ *Nos* فعل - ¹⁵¹ *Nos* فعل - ¹⁵² *Nos* فعل - ¹⁵³ *Nos* فعل - ¹⁵⁴ *Nos* فعل - ¹⁵⁵ *Nos* فعل - ¹⁵⁶ *Nos* فعل - ¹⁵⁷ *Nos* فعل - ¹⁵⁸ *Nos* فعل - ¹⁵⁹ *Nos* فعل - ¹⁶⁰ *Nos* فعل - ¹⁶¹ *Nos* فعل - ¹⁶² *Nos* فعل - ¹⁶³ *Nos* فعل - ¹⁶⁴ *Nos* فعل - ¹⁶⁵ *Nos* فعل - ¹⁶⁶ *Nos* فعل - ¹⁶⁷ *Nos* فعل - ¹⁶⁸ *Nos* فعل - ¹⁶⁹ *Nos* فعل - ¹⁷⁰ *Nos* فعل - ¹⁷¹ *Nos* فعل - ¹⁷² *Nos* فعل - ¹⁷³ *Nos* فعل - ¹⁷⁴ *Nos* فعل - ¹⁷⁵ *Nos* فعل - ¹⁷⁶ *Nos* فعل - ¹⁷⁷ *Nos* فعل - ¹⁷⁸ *Nos* فعل - ¹⁷⁹ *Nos* فعل - ¹⁸⁰ *Nos* فعل - ¹⁸¹ *Nos* فعل - ¹⁸² *Nos* فعل - ¹⁸³ *Nos* فعل - ¹⁸⁴ *Nos* فعل - ¹⁸⁵ *Nos* فعل - ¹⁸⁶ *Nos* فعل - ¹⁸⁷ *Nos* فعل - ¹⁸⁸ *Nos* فعل - ¹⁸⁹ *Nos* فعل - ¹⁹⁰ *Nos* فعل - ¹⁹¹ *Nos* فعل - ¹⁹² *Nos* فعل - ¹⁹³ *Nos* فعل - ¹⁹⁴ *Nos* فعل - ¹⁹⁵ *Nos* فعل - ¹⁹⁶ *Nos* فعل - ¹⁹⁷ *Nos* فعل - ¹⁹⁸ *Nos* فعل - ¹⁹⁹ *Nos* فعل - ²⁰⁰ *Nos* فعل - ²⁰¹ *Nos* فعل - ²⁰² *Nos* فعل - ²⁰³ *Nos* فعل - ²⁰⁴ *Nos* فعل - ²⁰⁵ *Nos* فعل - ²⁰⁶ *Nos* فعل - ²⁰⁷ *Nos* فعل - ²⁰⁸ *Nos* فعل - ²⁰⁹ *Nos* فعل - ²¹⁰ *Nos* فعل - ²¹¹ *Nos* فعل - ²¹² *Nos* فعل - ²¹³ *Nos* فعل - ²¹⁴ *Nos* فعل - ²¹⁵ *Nos* فعل - ²¹⁶ *Nos* فعل - ²¹⁷ *Nos* فعل - ²¹⁸ *Nos* فعل - ²¹⁹ *Nos* فعل - ²²⁰ *Nos* فعل - ²²¹ *Nos* فعل - ²²² *Nos* فعل - ²²³ *Nos* فعل - ²²⁴ *Nos* فعل - ²²⁵ *Nos* فعل - ²²⁶ *Nos* فعل - ²²⁷ *Nos*

42. — 'Nos (ارسطو) او فلول (*F*); (*k*), *m*, (*g*) و فلول (ارسطو), vel

de aquello que hay en su sustancia, pero ella no lo recibe a no ser de modo divisible. Esto es algo que también ha explicado Aristóteles en su Libro sobre el alma.

En lo anterior hay tema de examen. Es que, si estas formas pudieran existir sin materias, entonces no habría necesidad de ponerlas en unas materias. ¿Cómo habrían descendido de la existencia más perfecta a la existencia más imperfecta? Quizá alguien diga que se ha hecho eso sólo para que las materias lleguen a ser más perfectas en cuanto al ser; de eso se seguiría que esas formas sólo han sido creadas por causa de la materia. Pero eso es contrario a lo que opina Aristóteles, a menos que digamos que todas ellas están en potencia en el intelecto agente. No se debe comprender nuestra expresión "en potencia" aquí, en el sentido de que el intelecto agente

[de Intell.] 43. Qui eas attollet. — 44. Inde felicitas humana. — 45. Immaterialis. 31

قوته ان يقبل هذه الصور فتصير فيه في المستقبل بل نمنى ان له
قوة ان يجعلها في المادة صوراً وهذه هي القوة على ان يفعل في غيره
43 فانه هو الذى يجعلها صوراً في المواد ثم يتحرى ان يقربها من المفارقة
قليلاً قليلاً الى ان يحصل العقل المستفاد فيصير عند ذلك جوهر
الانسان او الانسان بما يتجوهر به اقرب شئ الى العقل الفعال 44
وهذه هي السعادة القصوى والحياة الآخرة وهي ان يحصل للانسان
آخر شئ يتجوهر به وان يتحصل له كماله الاخير وهو ان يفعل
آخر ما يتجوهر به فعل آخر ما يتجوهر به وهذا معنى الحياة
45 الآخرة واذا كان فعله ليس في شئ آخر خارج عن ذاته وان يفعل
هو ان يوجد ذاته فيكون ذاته وفعله وان يفعل شيئاً واحداً بمينه 10
فحينئذ ليس يحتاج في قوامه الى ان يكون البدن مادة له ولا ايضاً
يحتاج في شئ من افعاله ان يسترفد بفعل قوة نفسانية في جسم

F, m p, (k), g 301-317.

نهم F : نهم Nos, g, m, p. — هي الفعل F : هي في الفعل [g, (k), m, p] — [او يقول قائل]
— [الصورة] g, الصورة F : [الصور] m, p. — [ان ...] g : [عل] p : عل ان F, m. —
عل. — F om. — p (non m) add. : قوة Nos, g, (k), m, p. — ويصير F : نصير No:
43. — F, p, عند F, p. — F : يحمل Nos, (g), m, p. — محرى F —
الاشيا F : [الانسان] g, m, p. — اذا F : [او] g, m, p. — ind. g : [من]
44. — انسان F : لانسان Nos, g, k, m, p. — [السادة] p, السادة Ita F —
p : له F, m. — ad ultimum . quiddem . g : بمرق m : مرق دبر p, اخر شئ F —
بماددود p, لمرق m : [اخر ما nos], اخر ما F — [يقل] p : يقل F, g, k, m. — [به]
g : p : فقل F, g, k, m. om. — F, g, (k), m, p (non k) : تجوهر به F — [اخر...]
45. — g : مان vel وان F, وان Nos — [وان vil. g] : واذا F, m, p. —
Noi, (g) — [يقل nullibi] : يقل Ita F, g, m, p. — كس... p : رص... m : ...anim...
g, (k). — [مر] m (non F, g, p) add. — [هو ذاته وان] m : مر وان F, p : مر وان
m : يقل F : يقل Nos, p. — ررررر m : سترفد F, (g, p). — قر به F : [قوامه] m, p
[جسم vid. g] : جسم F, (m, p). — سكد

pueda recibir estas formas y que ellas lleguen a estar en él en el futuro, sino que queremos decir que él puede colocarlas en la materia como formas, y esto es la facultad de obrar en otro distinto de sí. Él es el que las coloca como formas en las materias. Después, intenta acercarlas, poco a poco, a la separación, hasta que se realiza el intelecto adquirido. En esto, la sustancia del hombre, o el hombre, en aquello por lo que se sustancializa, deviene la cosa más cercana al intelecto agente. Esta es la felicidad suprema y la vida última; ella es que se realiza para el hombre una última cosa, por la cual se sustancializa, y que se obtiene para él su perfección más última. Lo último por lo que se sustancializa ejecuta la acción de lo último por lo que se sustancializa. Este es el sentido de la vida última. Puesto que su acción no está en otra cosa externa a su esencia, y si actuar es hacer existir su esencia, entonces su esencia, su acción y su ejecutar son una sola cosa y la misma. Así pues, no tiene necesidad, en su constitución, de que el cuerpo sea materia para él; ni tampoco necesita, en ninguna de sus acciones, recurrir a la acción de una facultad del alma en un cuerpo,

32(46. Tres, ex materia, gradus). — 47. F. Al-'aql al-fu'idi non semper agiti. [ALFAR.

ولا ان يستعمل فيه آلة جسمانية اصلا فانقص وجود ذاته ان يحتاج 46
في قوامه في ان يكون موجودا الى ان يكون البدن مادة له
ويكون هو صورة في بدن او جسم في الجملة وفوق ذلك ان
يستغنى في قوامه عن ان يكون البدن مادة له ولكن يحتاج في
افعاله او في كثير منها الى ان يستعمل قوة جسمانية ويستترقد فعلها
وذلك مثل الحس والتخيل واكمل الوجود له ان يصير بالحال التي
ذكرناها

واما ان العقل الفعال موجود فانه يبين في كتاب النفس 47
وظاهر ان العقل الفعال ليس يفعل دائما بل يفعل حيناً ولا
10 يفعل حيناً فاذا يلزم ضرورة ان يكون من الشيء الذي يفعله او
من الذي فيه يفعل على نسب مختلفة فهو يتغير من نسبة الى نسبة
فان كان ليس دائما على كماله الاخير فهو ليس¹⁰ انما يتغير من نسبة الى
نسبة فقط بل يتغير في ذاته اذ كماله الاخير هو في جوهره فهو اذن
في جوهره حيناً بالقوة وحيناً بالفعل فالذي هو لها بالقوة مادة ما¹⁰

F.m.p.(k).g 317-335.

46. — «ex gradibus suis» g, بتدرجها m; שבמציאותו F: وجود ذاته F¹ —
— ويكون F² Ita F — في ان يكون موجودا. vid. omit. g, m; וש F: في ان F¹ —
F.m.p.(g,k) — او فوق F: [وفوق] g, m, — هذه «ipsa» g, حواء F, m, هو Nos¹
F om. [او في كثير منها]

47. — Nos, g, m: ان Nos, g, m. [r]. nos §§ (vide Notice, 1, 3). — «ostensum est» g; ידועה m: מוכר, F¹ — F, cm. —
Maimo- — «m (non F.g, p)» — [دلتا يدل vel يدل دلتا] g, m; يدل دلتا/يدل F: يدل دلتا —
F, m, — [هذا هو لا] add. (non F.g, p) m¹ — فاذا يلزم F, m, — [إلا] add. —
F, om. — g, «non» g. لا m, ليس F¹⁰ — «non» (g): فيه F, m, — [و] g: او F¹⁰ —
g; [لا لاשר =] אחד لاשר F; ولا m: لا F¹⁰ — «cis» g, لا F, m, — F Ita F

ni emplear en ello órgano corporal alguno. Lo más imperfecto del ser de su esencia, es necesitar en su constitución, para que sea existente, que el cuerpo sea materia para él, pues él es una forma en un cuerpo (مادة) o en un cuerpo (جسم) en general. Por encima de eso, está el poder prescindir, en su constitución, de que el cuerpo sea una materia para él, aunque necesita, en sus acciones o en muchas de ellas, usar una facultad corporal y recurrir a su operación, como, por ejemplo, al sentido y a la imaginación. El más perfecto (modo) del ser para él, es llegar al estado que hemos mencionado.

Que el intelecto agente existe, ha sido mostrado en el Libro del alma. Está claro que el intelecto agente no actúa siempre; al contrario, unas veces actúa y otras no. Entonces, se sigue necesariamente que, respecto de la cosa a la que actúa o respecto de aquella en la que actúa, él está según diversas relaciones, pues cambia de una relación a otra. Si él no fuese siempre según su perfección más última, entonces no cambiaría sólo de una relación a otra, sino que cambiaría en su esencia, puesto que su perfección más última está en su sustancia. Entonces, él, en su sustancia, estaría unas veces en potencia y otras en acto; y lo que ella tuviera en potencia sería una materia de lo que

tuviera en acto. Sin embargo, hemos descrito que él está separado de toda materia. Entonces, si es así, es siempre según su perfección última, y se ve precisado necesariamente a cambiar de una relación a otra. Luego no hay imperfección en su esencia, sino que o no coincide siempre con la cosa en la que actúa, porque no encuentra preparada la materia y el sujeto en el que actúa; o tiene un obstáculo, externo a él, que desaparecerá; o (suceden) las dos cosas a la vez. De esto se desprende que en él no existe lo suficiente para que sea el primer principio de todos los existentes, puesto que él había necesitado que se le diera una materia en la que actuar y que desapareciera su obstáculo. Si no hay en su esencia o en su sustancia lo suficiente para dar todas las cosas, entonces hay en su sustancia una imperfección, no hay en él lo suficiente para que su ser sea por sí mismo, a menos que su ser sea por otro distinto. Se sigue necesariamente que su ser tiene otro principio, y que hay allí otra causa que le ayuda a dar la materia en la que obrar.

Está claro que los sujetos en los que el intelecto agente actúa son cuerpos o facultades en cuerpos generados y corruptibles. Ha mostrado en el Libro de la

generación y de la corrupción que los cuerpos celestes son las primeras partes agentes para estos cuerpos; ellos, entonces, dan al intelecto agente las materias y los sujetos en los que actúa.

Todo cuerpo celeste se mueve sólo por un motor que no es cuerpo ni está en cuerpo alguno. Es la causa de su ser en aquello por lo que se sustancializa. Su rango en el ser que es su sustancia, es el rango de ese cuerpo. El motor del más perfecto de ellos es el más perfecto de ellos en cuanto al ser; el más perfecto de ellos (de los cuerpos) en cuanto al ser es el primer cielo, y el más perfecto de ellos (de los motores) en cuanto al ser es el motor del primer cielo. Sin embargo, como el motor del primer cielo es un principio por el que existen dos cosas diferentes, una de ellas es aquello por lo que se sustancializa el primer cielo, que es una sustancia corpórea o corporeizada, y la otra es el motor de la esfera de las estrellas fijas, siendo ésta una esencia que no es cuerpo ni está en un cuerpo; entonces, no es posible que dé las dos cosas a la vez por un solo modo y por una sola cosa en su esencia de aquello por lo que se sustancializa, sino por dos naturalezas,

de las que una es más perfecta que la otra, puesto que aquella por la que ha dado la cosa más perfecta, que no es cuerpo ni está en cuerpo, es más perfecta que aquella por la que ha dado lo que es corpóreo, que es la más imperfecta. Así pues, él se sustancializa sólo por dos naturalezas, por las que existe. Entonces, su ser tiene un principio, puesto que aquello en lo que se divide es la causa de aquello por lo que se sustancializa. Por tanto, no es posible que el motor del primer cielo sea el primer principio de todos los existentes, sino que él tiene necesariamente un principio. Este principio es, sin duda alguna, más perfecto en cuanto al ser que él. Puesto que el motor del primer cielo no es materia ni está en materia, se sigue necesariamente que es un intelecto en su sustancia, pues él entiende su esencia y la esencia de la cosa que es el principio de su ser. Es evidente que aquello que ha entendido del principio de su ser, es la más perfecta de sus dos naturalezas, siendo propia de él la más imperfecta de ellas. No necesita, al dividirse su esencia en dos naturalezas, ninguna otra cosa distinta a estas dos.

Su principio, que es el principio de aquello por lo que se sustancializa el motor del primer cielo, es necesariamente uno bajo todos los aspectos. No es posible que haya un existente más perfecto que él, ni que tenga un principio. Él es, por tanto, el principio de todos los principios y principio primero de todos los existentes. Éste es el intelecto que Aristóteles menciona en

38 53. Qui est Primus. — 54. Et hinc satis. — (55. Explicit opusc. ALFAR. de Intell.).

- حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة وكل واحد من تلك الآخر 53
ايضا عقل الا ان ذلك هو العقل الاول والموجود الاول والواحد
الاول والحق الاول وهذه الآخر انما صارت عقلا عن ذلك على
ترتيب
5 والنظر فيها هو اكثر من هذا المقدار في هذه الاشياء خارج 54
عن غرضنا والسلام
55 كملت رسالته ابي نصر الفارابي في النفس

F.m.p.(k).g 394-400.

— ⁵ F,k,m,p. اللام « in littera l » ; g « in littera ».

53. — ¹ m add. [والحق ... الواحد] g : والواحد ... والحق F,k,m,p. ¹ ;
« fuerunt » g : ودي m , صارت F,k. — ² F,g,k,p. at nihil add. ; והנפח הרצון
[على ذلك الترتيب] m,p. : على ترتيب F,g — ³ دوس

54. — ¹ F,g,k,p. [في هذه الاشياء] k,m,p. — ² هذه F : هذا (g,k,m,p.) Nos, ¹ ;
om. — ³ g add. [هنا] F : والسلام g,k,m,p. om.

55. — ¹ F add. والحمد لله وحده وصلواته على محمد النبي واله

en la letra "lam" (lambda) del Libro de la Metafísica. Cada uno de aquellos otros es también un intelecto, aunque éste es el intelecto primero, el primer existente, el primer uno, la verdad primera, mientras que aquellos otros sólo han llegado a ser intelecto a causa de éste, según un orden.

Considerar qué es, está por encima de la capacidad de estas cosas, siendo ajeno a nuestro objetivo. Salud.

Ha acabado la epístola de Abū Naṣr al-Fārābī sobre el intelecto.



ARCHIVO

7

B I B L I O G R A F I A .

I.- OBRAS DE AL-KINDĪ Y AL-FĀRABĪ.
=====

I.- AL-KINDĪ.

A) Ediciones.

a) Arabes.

ABŪ RĪDA, M.: Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya, ed., intr. y notas, El Cairo, Dār al-fikr al-'arabī, 2 vols., 1950-53.

GUIDI, M.e WALZER, R.: Studi su al-Kindī. I. Uno scritto introdotto allo studio di Aristotele, en Memoria della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, ser. VI, vol. VI, fasc. V, Roma, 1940, pp. 375-419.

JOLIVET, J.: L'intellect selon Kindī, Leiden, J. Brill, 1971.

MCCARTHY, R.J.: Al-Kindī's Treatise on the Intellect, en Islamic Studies, 3 (1964), pp. 119-149.

b) Latinas.

NAGY, A.: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī, en Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5 (1897).

B) Traducciones.

IVRI, A.: Al-Kindī's Metaphysics, Albany, State University of New York Press, 1974.

AL-KINDĪ: Cinq épîtres, París, C.N.R.S., 1976.

FURLANI, G.: Una risālah di al-Kindī sull'anima, en Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, 3 (1922), pp. 50-63.

2.- AL-FĀRĀBĪ

A) Ediciones.

a) Ārabes.

DIETERICI, F.: Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften, Leiden, J. Brill, 1890.

ROSENTHAL, F. et R. WALZER: Falsafa Aflāṭūn, en: Plato Arabus, vol. II, Londini, Institut Warburgiani, 1943. Reimp.: Nendeln (Liechtenstein), Kraus, 1973.

DUNLOP, D.M.: Fuṣūl al-madānī (Aphorisms of the statesman), Cambridge, University Press, 1961.

GONZÁLEZ PALENCIA, A.: Iḥṣā' al-ʿulūm, Madrid, C.S.I.C., 2ª ed., 1953.

MAHDI, M.: Kitāb al-alfāz (Utterances employed in Logic), Beirut, Dar al-Machreq, 1968.

NADER, A.: Kitāb ārāʾ ahl al-Madīna al-fāḍila, Beirut, Imprimerie Catholique, 1959.

MAHDI, M.: Kitāb al-ḥurūf (Book of Letters), Beirut, Dar al-Machreq, 1968.

MAHDI, M.: Kitāb al-milla (Book of religion), Beirut, Dar al-Machreq, 1968.

Kitāb al-siyāsa al-madaniyya, Ḥaydarābād, Dāʾirat al-maʿārif, 1346/1927.

BOUYGES, M.: Risāla fī maʿānī al-ʿaql, Beirut, Bibliotheca arabica scholasticorum, Imprimerie Catholique, 1938.

KUTSCH, W. and MARROW, S.: Al-Fārābī's commentary on Aristotle's *Terminologia*, Beirut, Dar al-Machreq, 1960; 2ª ed., 1971.

Taḥṣīl al-saʿāda, Ḥaydarābād, Dāʾirat al-maʿārif, 1345/1926.

GABRIELI, F.: Taljīs nawāmīs Aflāṭūn, en: Plato Arabus, vol. III, Londini, Institut Warburgiani, 1962.

Tanbīh ʿalā sabīl al-saʿāda, Ḥaydarābād, Dāʾirat al-maʿārif, 1346/1927.

b) Latinas.

CAMERARIUS, G.: Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt, Parisi, apud Dionysium Moreau, 1638. Reimp.: Frankfurt am Main, Minerva, 1969.

GILSON, E.: Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, en AHDLMA, 4, (1929), pp. 5-149.

SALMAN, D.H.: Le "Liber exercitationis ad viam felicitatis" d'Alpharabi, en Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 12 (1940), pp. 33-48.

B) Traducciones.

ALONSO ALONSO, M.: Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles, en Pens., 25 (1969), pp. 21-70.

ALONSO ALONSO, M.: El "Kitāb fuṣūṣ al-ḥikam" de al-Fārābī, en Al-And., 25 (1960), pp. 1-40.

ALONSO ALONSO, M.: Al-Madīna al-fāḍila de Abū Naṣr al-Fārābī, en Al-And., 26 (1961), pp. 337-388; 27 (1962), pp. 181-227.

ALONSO ALONSO, M.: Los "Uyūn al-masā'il" de al-Fārābī, en Al-And., 24 (1959), pp. 251-273.

DIETERICI, F.: Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen aus dem arabischen Übersetzt, Leiden, J. Brill, 1892.

HORTEN, M.: Das Buch der Ringsteine Farabi's († 950) mit dem Kommentar der Emir Ismail el-Moseini el-Farani († 1485), en Beiträge der Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 3, Münster, 1906.

LUCCIETTA, F.: Fārābī. Epistola sull'intelletto, Padova, Ed. Antenore, 1974.

II.- OTROS AUTORES.
=====

- S.ALBERTO MAGNO: Liber de causis et processu universitatis a Causa prima, en Opera omnia, ed. Institutum Alberti Magni Coloniensis, t. XVII, pars II, Monasterii Westfalonum, Aschendorff, 1975.
- S.ALBERTO MAGNO: De unitate intellectus contra averroistas, en Opera omnia, ed. Institutum Alberti Magni Coloniensis, t. XVII, pars I, Monasterii Westfalonum, Aschendorff, 1975.
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS praeter Commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa, ed. I. BRUNS, Berlin, G.Reimer, 1887.
- ARISTOTELIS OPERA, ed. Acad. Reg. Boruss., Berlin, 1831-1870, 5 vols. Vols. I y II, contienen la totalidad de la obra conservada, ed. I. BEKKER, reeditados por O. GIGON, Berlin, 1960.
- AVERROES: Commentary on Plato's Republic, ed. with introd., transl. and notes by E.I.J. ROSENTHAL, Cambridge, University Press, 1956.
- AVERROIS CORDUBENSIS: Opera omnia Aristotelis cum Averrois commentaria, Venetiis, apud Juntas, 1562-1574. Reimp.: Frankfurt/M., Minerva, 1962.
- AVERROES: Taljīs kitāb al-naḥs wa arba rasā'il, ed. A.F.AL-AHWANĪ, El Cairo, al-Maktaba al-miḡriyya, 1950.
- AVICENA: Al-iṣārāt wa -l-tanbīhāt, ed. S.DUNYA, El Cairo, Dār al-ma'ārif, 1960. Trad. franc.: A.M.GOICHON: Ibn Sīnā. Livre des directives et remarques, Paris, J. Vrin, 1951.
- AVICENA: Psychologie d'après son oeuvre as-Sifā, ed. et trad. fran. Jan BACOS, 2 vols., Prague, Ed. de l'Accademie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.
- AVICENA: Tis rasā'il fī -l-hikma wa -l-ṭabī'īyyāt, El Cairo, 1326/1908.
- AVICENNA LATINUS: Liber de anima seu sextus de naturalibus, ed. critique de la trad. latine médiévale par S. VAN RIET, introd. sur la psychologie d'Avicenne par G. VERBEKE, Louvain-Leiden, E. Peeters-J. Brill, vol. I: Libros I, II y III, 1972; vol. II: libros IV y V, 1968.
- AVICENA: Al-Ṣifā. Al-Ilāhiyyāt, 2 vols., eds. por G. ANAWATI, S. ZAKED, Y. MUSA y S.DONYA, El Cairo, Ministère de la Culture, 1960.
- IOANNIS PHILOPONI: In Aristotelis De anima libros commentaria, (Commentaria in Aristotelem graeca, XV), ed. H. HAYDUCK, Berlin, 1897.

- JEAN PHILOPON: Commentaire sur le De anima d'Aristote, trad. de G. de MOERBEKE, éd. critique avec une introd. sur la psychologie de Philopon, par G. VERBEKE, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Ed. Nauwelaerts, 1966.
- PLATONIS OPERA, ed. Acad. Reg. Boruss., Berlin, 1816-1823, ed. I. BEKKER, 10 vols.
- PLOTINO: Enneadas, ed. y trad. É. BRENIER, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1928.
- SIMPLICII: In Aristotelis De Anima libros, (Commentaria in Aristotelem graeca, XI), ed. M. HAYDUCK, Berlin, 1832.
- THEMISTII: In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis, (Commentaria in Aristotelem graeca, V,3), ed. R. HEINZE, Berlin, 1899.
- THEMISTIUS: Commentaire sur le Traité De l'âme d'Aristote, trad. de G. de MOERBEKE, éd. critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Sto. Thomas, par G. VERBEKE, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Ed. Nauwelaerts, 1957.
- STO. TOMAS DE AQUINO: In Librum de causis expositio, ed. C. PERA, Turin-Roma, Marietti, 1955.

III.- OBRAS GENERALES, ACTAS Y MISCELÁNEAS.

=====

- BROCKELMAN, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, 2 vols., Weimar-Berlin, Ed. Felmar, 1893-1902. Suplementos I, II y III: Leiden, J. Brill, 1937-1942. Nueva ed., de los dos primeros volúmenes: Leiden, J. Brill, 1943-1949.
- THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, ed. by P.M. HOLT, A.K. LAMTON and B. LEWIS, Cambridge, University Press, 1970.
- ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans, ed. par U. HOUTSMA, R. BASSET, T.W. ARNOLD et H. BAUER, Leiden, J. Brill, 4 vols., 1913. Suplemento: 1938. Nueva ed., por H.A.R. GIBB, J.H. KRAEMER, É. LEVI-PROVENÇAL, J. SCHACHT, B. LEWIS et Ch. PELLAT, Leiden-Paris, J. Brill-G.P. Maisonneuve, vol. I, 1960; vol. II, 1965; vol. III, en curso de publicación.
- PAINEJA, F.: Islamología, con la colaboración de L. HENTLING, A. BAUSANI y T. BOIS; apéndice por E. TERÉS, 2 vols., Madrid, Razón y Fe, 1952-1954.

- Arabic and Islamic studies in honor of H. A. R. Gibb, ed. by G. MAKDISI, Leiden, J. Brill, 1965.
- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, ed. par R. BRUNSCHVIG et G. E. GRUNEBaum, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1956. Nueva ed., 1977.
- L'élaboration de l'Islam, ed. par C. CAHEN, Paris, P.U.F., 1961.
- Islamic Philosophy and the classical tradition. Essays presented to R. Walzer, ed. by S.M. STERN, A. HOURANI and V. BROWN, Oxford, Cassirer, 1972.
- Logic in classical Islamic culture, ed. by G.E. GRUNEBaum, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970.
- Mélanges Louis Massignon, 3 vols., Damas, Institut Français de Damas, 1957.
- Mélanges offerts à Henry Corbin, ed. par S.H. NASR, Teheran, Institute of Islamic Studies, 1977.
- Proceeding of the Twenty-seven international Congress of Orientalist, ed. by D. SINOR, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971.
- Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, 2 vols., Roma, Istituto per l'Oriente, 1956.

IV.- FUENTES ÁRABES.

- IDN ABĪ UṢAYBĪ⁶A, A.: Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā', ed. por A. MÜLLER, 2 vols., El Cairo, Maṭba'a al-Wahabiyya, 1299/1832.
- IBN JALLIKĀN, A.M.: Kitāb wafayāt al-a'yan, ed. por F. WUSTENFELD, : vols., Göttingen, 1835-1843. Nueva ed.: El Cairo, 1948. Trad. M. de SLANE: Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, París, 1843-1871.
- IBN AL-NADĪM: Kitāb al-Fihrist, ed. por G. FLÜGEL, ROEDIGER y A. MÜLLER, 2 vols., Leipzig, 1871-1872. Nueva ed.: El Cairo, al-Maṭba'a al-Rahmāniyya, 1348/1929.
- IBN AL-QIFṬĪ: Ṭaṣrīḥ al-ḥukamā', ed. por J. LIPPERT, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- IBN YULYŪL: Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa -l-ḥukamā', ed. F. SAYYID, El Cairo, 1955.

- AL-MAS'ŪDĪ: Murūy al-dahab, ed. y trad. fran. por BARUIER DE MEYNARD y A. PAVET DE COURTEILLE, 9 vols., Paris, Imprimerie Nationale, 1861-1877.
- AL-MUBAŠŠIR IBN FĀTIK: Mujtār al-ḥikam (Los bocados de oro), ed. por A. BADAWI, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1958.
- AL-SAFADĪ: Kitāb al-wāfī bi-l-wafayāt, ed. y trad. de su Muqaddima por É. AMAR, en JA, 17 (1911), pp. 251-303 y 465-531.
- SĀ'ID AL-ANDALUSĪ: Kitāb ṭabaqāt al-umam, ed. L. CHEIKHO, Beirut, 1912. Trad. franç. par R. BLANCHÈRE: Livre des catégories des Nations, Paris, Larose Ed., 1935.
- AL-YĀ'IZ: Kitāb al-ḥayawān, El Cairo, 1323/1938.

V.- OTRAS OBRAS Y ARTÍCULOS.

- ABEL, A.: La legende de Jean Philopon chez les Arabes, en Acta Orientalia Belgica, Correspondance d'Orient, 10 (1966), pp. 251-288.
- ABEL, A.: La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane, en: L'élaboration..., pp. 61-85.
- AFNAN, S.: Philosophical terminology in Arabic and Persian, Leiden, J. Brill, 1964.
- AGUADE, J.: Observaciones a una nueva hipótesis sobre el origen del Islam, en Boletín de la Asociación española de Orientalistas, 14 (1978), pp. 119-126.
- AL-MIWĀNĪ, A.F.: Cfr. AVERRROES: Taljīs...
- ALLARD, M.: Comment al-Kindī a-t-il lu les philosophes grecs?, en MUSJ, 46 (1970), pp. 453-465.
- ALLARD, M.: Les chrétiens à Bagdad, en Arabica, 9 (1962), pp. 375-388.
- ALLARD, M.: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš-ʿarī et de ses premiers grands disciples, Beirut, Dar al-Machreq, 1965.
- ALONSO ALONSO, N.: Gundisalvo y el "Tractatus de Anima", en Pens., 4 (1948), pp. 71-77.

- ALONSO ALONSO, M.: Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo), Comillas, Universidad Pontificia, 1959.
- ALTMANN, A. - STERN, S.M.: Isaac Israeli, Oxford, 1958.
- AMIN, O.: Le stoïcisme et la pensée musulmane, en *Revue Thomiste*, 59 (1959), pp. 79-97.
- ANAWATI, C.G.: Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne en *MIDEO*, 13 (1977), pp. 323-335.
- ANAWATI, C.G.: Études de philosophie musulmane, Paris, J. Vrin, 1974.
- ANAWATI, C.G.: Introduction à la mystique musulmane, en *Angelicum*, 43 (1966), pp. 131-166.
- ANAWATI, C.G.: Prolégomènes à une nouvelle édition du De causis arabi, en *Mélanges L. Massignon*, vol. I, pp. 73-110.
- ANAWATI, C.G. - GARDET, L.: Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques, Paris, J. Vrin, 1961; 2a ed., 1968; 3a ed., 1976.
- ANDRAE, Tor: Mahoma, trad. esp. J. GAOS, Madrid, Revista de Occidente, 1933; Nueva ed., Alianza Ed., 1966.
- ARBERRY, A.J.: Avicenna on Theology, Londres, John Murray, 1951.
- ARKOUN, M.: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh philosophe et historien, Paris, J. Vrin, 1970.
- ARKOUN, M.: Essais sur la pensée islamique, Paris, Ed. G.P. Maisonneuve et Larose, 1973. Nouveau tirage: 1977.
- ARKOUN, M.: La pensée arabe, Paris, P.U.F., 1975.
- ARKOUN, M.: Pour un remembrement de la conscience islamique, en *Mélanges offerts à Henry...*, pp. 191-236.
- ARNALDEZ, R.: L'âme et le monde dans le système philosophique d'al-Fārābī, en *SI*, 43 (1976), pp. 53-63.
- ARNALDEZ, R.: Comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'Islam?, en *Classicisme...*, pp. 247-261.
- ARNALDEZ, R.: Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue, Paris, J. Vrin, 1956.
- ARNALDEZ, R.: Histoire et prophétisme dans le Christianisme et en Islam, en *Le mardi de Dar El-Salam*, Sommaire 1955, Paris, J. Win, 1958, pp. 21-54.
- ARNALDEZ, R.: Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (à propos du Kitāb al-ḥurūf), en *SI*, 45 (1977), pp. 57-65.
- ARNALDEZ, R.: Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdād sous les premiers 'abbāsides, en *Arabica*, 9 (1962), pp. 357-373.
- AL-AS'ARĪ: Kitāb al-ibāna fī uṣūl al-diyāna, Ḥaydarābād, Dā'irat al-ma'ārif, 1321. El Cairo, 1348.

- ARISTÓTELES, Pseudo: Teología, trad. esp. por L. RUBIO, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.
- ASÍN PALACIOS, M.: Abenhamaz de Córdoba y su historia crítica de las ideas, Madrid, Real Academia de la Historia, 5 vols., 1927-1932.
- ASÍN PALACIOS, M.: Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Madrid, Imprenta Ibérica E. Naestre, 1914.
- ASÍN PALACIOS, M.: Algacel: dogmática, moral y ascética, Zaragoza, 1901.
- ASÍN PALACIOS, M.: La escatología musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919; 3ª ed.: Instituto Hispano-Árabe, 1961.
- ASÍN PALACIOS, M.: El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Ibn Arabi de Murcia, Madrid, Ed. Plutarco, 1931.
- ASÍN PALACIOS, M.: La tesis de la necesidad de la Revelación en el Islam y en la Escolástica, en Al-And., 3 (1935), pp. 345-339.
- ATIYEH, G.: Al-Kindī, the Philosophers of the Arabs, Rawalpindi, Islamic Research Institut, 1966.
- AL-ʿAWHĀ, A.: Al-Kalām wa -l-Falsafa, Damasco, Maṭbaʿa ʿYamīʿa, 2ª ed., 1964.
- BADAWI, A.: Aristū ʿinda al-ʿArab, El Cairo, al-Nahḍa, 1947.
- BADAWI, A.: Histoire de la philosophie en Islam, 2 vols., París, J. Vrin, 1972.
- BADAWI, A.: Manṭiq Aristū, El Cairo, al-Nahḍa, 1948-1952.
- BADAWI, A.: Neoplatonici apud arabes, El Cairo, al-Nahḍa, 1955.
- BADAWI, A.: Plotinus apud arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, El Cairo, al-Nahḍa, 1955; 2ª ed., 1966.
- BADAWI, A.: Un ʿrocius perdu est retrouvé en arabe, en Mélanges L. Massignon, vol. I, pp. 149-151.
- BADAWI, A.: La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, París, J. Vrin, 1968.
- BADAWI, A.: Al-uṣūl al-yūnāniyya (Fontes graecas), El Cairo, Dār al-kutub, 1954.
- AL-BAGDĀDĪ: Kitāb fī ʿilm mā baʿd al-ṭabīʿa, ed. A. BADAWI, en Plotinus apud..., pp. 193-240.

- AL-BAQILLĀNĪ : Al-tamhīd, ed. por KHODEIRI y M. ABU RIDA, El Cairo, 1947.
- BARACI, C.S.: Vorbemerkungen zu Costa ben Luga, Innsbruck, 1872. Reimp.: Frankfurt/M., Minerva, 1966.
- BARDOTIN, E.: La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, Louvain-Paris, Publications Universitaires- J. Vrin, 1954.
- BARDENHEWER, O.: Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis, Freiburg im Breisgau, 1882.
- BECKER, C.H.: Der Islam als Problem, en: Islamstudien, Hildesheim, Georg Olms, 1967. reprografischer ed. Leipzig, 1924.
- BEDORET, H.: Les premiers traductions tolédanes de philosophie: oeuvres d'Alfarabi, en Revue Neoscholastique de Philosophie, 41 (1938), pp. 80-97.
- BERGSTÄSSER, G.: Ḥunain ibn Ishaq und seiner Schule, Leiden, J. Brill, 1913.
- BERNARD, M.: L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū -l-Ḥusayn al-Baṣrī, Paris, J. Vrin, 1970.
- BERTHAUD, A.: Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et sa philosophie (1070-1154), Poitiers, 1892.
- BLACHÈRE, R.: Le classicisme dans la littérature arabe, en Classicisme, pp. 262-290.
- BIELAWSKI, J.: Phédon en version arabe et le Risāla al-tuffāḥa, en Orientalia Hispanica, Leiden, J. Brill, 1974, vol. I, pp. 120-134.
- DE BOER, T.J.: Zu Kindī und seiner Schule, en Archiv für Geschichte der Philosophie, 13 (1900), pp. 153-178.
- BORISOV, A.: L'original arabe de la version latine du traité dit "Théologie d'Aristote", en Zapiski Kollegi Vostokvedov, Leningrado, V (1930), pp. 83-98.
- BRENIER, E.: La philosophie de Plotin, Paris, 1931.
- BROWN, H.V.: Avicenna and the Christian Philosophers in Bagdad, en Islamic Philosophy..., pp. 35-48.

- CABANELAS, D.: A propósito de un libro sobre la filosofía de al-Kindī, en *Verdad y Vida*, 10 (1952), pp. 257-283.
- CABANELAS, D.: Al-Fārābī y su "Libro de la concordancia entre Platón y Aristóteles", en *Verdad y Vida*, 8 (1950), pp. 325-350.
- CABANELAS, D.: Nuevos estudios sobre la filosofía de al-Kindī, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 11 (1962), pp. 7-19.
- CAHEN, C.: La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses, en *L'élaboration...*, pp. 5-22.
- CAHEN, C.: El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1972.
- CARPENTARIUS, J.: Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, Paris, ex officina Jacobi du Puys, 1572.
- CARTER, M.G.: Les origines de la grammaire arabe, en *REI*, 40 (1972), pp. 69-97.
- CASSIRER, E.: El problema del conocimiento, trad. esp. J. GAOS, México, F.C.E., 2ª reimp., 1974.
- EL CORÁN, El Cairo, *Šarika al-i'īlānāt al-šarqiyya*, 1386/1970. Trad. esp. Juan VERNET, Barcelona, Ed. Planeta, 1963; 3ª ed., 1973.
- CORBIN, H.: Avicenne et le récit visionnaire. I. Étude sur le cycle des récits avicenniens, Teheran-Paris, A. Maisonneuve, 2ª ed. 1954.
- CORBIN, H.: Histoire de la philosophie islamique. I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroes, Paris, Gallimard, 1964.
- CORBIN, H.: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958.
- CORRIENTE, F.: Las mu'allafāt: Antología y panorama de la Arabia preislámica, Madrid, Instituto Hispano-Árabe, 1974.
- CORTABARRIA, A.: A partir de quelles sources étudier al-Kindī?, en *MIDEO*, 10 (1970), pp. 83-108.
- CORTABARRIA, A.: Al-Kindī vu par Albert le Grand, en *MIDEO*, 13 (1977), pp. 117-146.
- CORTABARRIA, A.: Las obras y las doctrinas del filósofo al-Kindī en los escritos de S. Alberto Magno, en *Estudios Filosóficos*, 1 (1951-52), pp. 191-220.
- DE CORTE, M.: La doctrine de l'intelligence chez Aristote, Paris, J. Vrin, 1934.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M.: Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana, Madrid, Asociación Española para el progreso de las ciencias, 2 vols., 1957.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: La metafísica de Avicena, Universidad de Granada, 1949.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: El neoplatonismo y el punto de partida de la Filosofía árabe, en Miscelánea de estudios dedicados al Profesor Antonio Marín Ocete, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1974, pp. 237-246.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones, en Homenaje a Zubiri, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, pp. 379-420.

DIETERICI, F.: Die Abhandlungen der Iḥwān as-Ṣafā in Auswal zum ersten Mal aus arabischen Handschriften, Leipzig, Heinrichs'sche, 1883-1886.

DIETERICI, F.: Die sogenannte Theologia des Aristoteles, Leipzig, 1882. Reimp.: Amsterdam, Philo Press, 1965.

DUHEM, P.: Le système du monde, vol. IV, Paris, Ed. Herman, 1916. Nouvelle éd., 1973.

ENDRESS, G.: Some remarks on early Greek-Arabic translation and the development of Arabic terminology, en Proceeding of..., pp. 170-171.

FANJOURI, H.- JARR, K.: History of Arabic Philosophy, Beirut, 1957.

AL-FAJURĀʾ Maʿānī al-Qurʾān, El Cairo, 1955.

FESTUGIÈRE, A.M.: La place du "De Anima" dans le système aristotélicien d'après S. Thomas, en AHDLMA, 6 (1931), pp. 25-47.

FINNEGAN, J.: Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise, en Mélanges L. Massignon, vol. II, pp. 133-152.

FINNEGAN, J.: Texte arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise, en MUSJ, 33 (1956), pp. 159-202.

FLEISCH, H.: Esquisse d'un historique de la grammaire arabe, en Arabica, 4 (1957), pp. 1-22.

- FLÜGEL, G.: Dissertatio de arabicis acriptorum graecorum interpretati-
tibus, Misenae, 1841.
- FLÜGEL, G.: Die grammatischen Schulen der Araber, Leipzig, 1862.
- FLÜGEL, G.: Al-Kindī, genannt der "Philosoph der Araber", en Abhandlungen
für die Kunde der Morgenlandes, I, 2 (1857), pp. 1-54.
- FURLANI, G.: Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente.
Testi arabici. I. Pseudo-Aristotele IT -l-nafs, en Rendi-
conti della Reale Accademia dei Lincei, ser. V, vol. 24,
fasc. 1-2, Roma, 1915, pp. 117-137.
- GABRIELI, F.: Estudios recientes sobre la tradición griega en la civi-
lización musulmana, en Al-And., 24 (1959), pp. 297-318.
- GABRIELI, F.: La "zandaqa" au Ier. siècle <abbāside, en L'élaboration...,
pp. 23-38.
- GABRIELI, G.: La risālah di Qustā b. Lūqā "Sulla differenza tra lo spi-
rito e l'anima", en Rendiconti della Reale Accademia dei
Lincei, ser. V, vol. 19, fasc. 7-10, Roma, 1910, pp. 622-
655.
- GARCÍA GÓMEZ, E.: Cinco poetas musulmanes. Biografías y estudios, Madrid,
Espasa-Calpe, 2ª ed., 1959.
- GARCÍA GÓMEZ, E.: Poemas arábigo-andaluces, Madrid, Espasa-Calpe, 1940.
- GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: De la mística del número al rigor de la idea. So-
bre la prehistoria del saber occidental, Madrid, Ed. Fragua,
1975.
- GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: La sindéresis en el pensamiento de Sto. Tomás, Ma-
drid, 1962.
- GARDET, L.: L'accord de la religion et de la philosophie selon Fārābī,
en Études philosophiques et littéraires, nouv. ser., 1
(1976-77), pp. 9-22.
- GARDET, L.: La cité musulmane. Vie sociale et politique, Paris, J.Vrin,
1954.
- GARDET, L.: Dieu et la destinée de l'homme, Paris, J. Vrin, 1967.
- GARDET, L.: Études de philosophie et de mystique comparées, Paris, J. Vrin,
1972.
- GARDET, L.: La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, J.Vrin, 1951.
- GARDET, L.: Philosophie et religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire,
en L'élaboration...., pp. 39-60.

- GARDET, L.: Quelques réflexions sur la place du 'Ilm al-Kalām dans les "sciences religieuses" musulmanes, en Arabic and..., pp. 258-269.
- GARDET, L.: La révélation comme guide pour l'agir humain et la politique, en Proceeding of..., pp. 175-176.
- GARDET, L. - ANAWATI, C.G.: Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris, J. Vrin, 1948; 2^a ed. 1970.
- GÄTJE, H.: Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie in Islam, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1971.
- GAUDEFROY-DEMONBINES, M.: Le pèlerinage à la Mekke, Paris, P. Geuthner, 1923. Reprint: Philadelphia, Porcupine Press, 1977.
- GEORR, Kh.: Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, Beirut, Institut Français de Damas, 1948.
- GEORR, Kh.: Fārābī, est-il l'auteur de Fuṣūḥ al-hikam?, en REI, 15 (1941-46), pp. 31-39.
- GIBB, H.A.R.: Mohammedanism, Oxford, Univ. Press, 1949. Trad. esp.: El mahometismo, México, F.C.E., 1952; 2^a ed. 1966.
- GIBB, H.A.R.: Studies on the civilization of Islam, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- GILSON, E.: L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique, en Proceeding of the Sixth International Congress of Philosophy, ed. by E.S. BRIGHMAN, New York, Green and Co., 1927.
- GILSON, E.: La filosofía en la Edad Media, Madrid, Ed. Gredos, 2^a ed. 1965.
- GILSON, E.: Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, en ANHIMA 1 (1926-27), pp. 3-127.
- GOLDZIEHER, I.: Le dogme et la loi de l'Islam, Paris, Alcan, 1920; Nouveau tirage: Librairie P. Geuthner, 1973.
- GÓMEZ NOGALES, S.: Influence du stoïcisme dans la philosophie musulmane, en Actes V^e Congress international d'arabissants et d'islamissants, Bruxelles, Publication du Centre pour l'étude du Monde Musulman contemporain, 1970, pp. 239-253.
- GRADMAN, M.: Interpretazioni medioevali del Nous poietikós, prof. e trad. ital., C. GIACON, Padua, Ed. Antenore, 1965.
- GRUNEBAUM, G.E.: Classical Islam. A history 600-1258, London, Allen and Unwin, 1970.
- GRUNEBAUM, G.E.: Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition, London, Routledge and Kegan Paul, 1955; 2^a ed., 1961. Reimp., 1964.

GRUNEBaum, G.E.: Medieval Islam. A study in cultural orientation, Chicago, University Press, 1966.

GUNDISALVO, D.: De Scientiis, texto latino establecido por M.ALONSO, Madrid-Granada, C.S.I.C., 1954.

HAMELIN, O.: La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, ouvrage publié avec une introd. par E. BARBOTIN, Paris, J. Vrin, 1953.

HANEBERG, B.: Zur Erkenntnislehre von Ibn Sīnā und Albertus Magnus, en Abhandlungen der K.-bayer. Akademie des Wissensch., München, 1866, I Cl., XI Bd., I Abh.

HEGEL, G.W.F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, trad. esp., W. ROCES, México, F.C.E., 1955.

HUNAYN B. ISHĀQ. Collection d'articles publiée à l'occasion du XI^e centenaire de sa mort, ed. et present., par G. TROUPEAU, Leiden, J. Brill, 1975.

HUNAYN B. ISHĀQ: Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, ed. y trad. alem., por G. BERGSTÄSSER, Leipzig, 1925.

HUSAYN, Tāhā: Ma'a al-Mutanabbī, El Cairo, Dār al-ma'ārif, 1936.

IBN AL-ANHĀRĪ: Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer, herausgegeben, erklärt und eingeleitet von G. WEIL, Leiden, J. Brill, 1913.

IBN ISHĀQ, M.: Das Leben Muhammed's nach M. Ibn Ishāk, bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hishām, herausgegeben von F. MÜSTENFELD, Göttingen, 1858-1860. Reimp.: Frankfurt/M., Minerva, 1961.

IBN JALDŪN: Muqaddima, trad. franc., M. de SLANE, Paris, Imprimerie Imperiale, 3 vols, 1863-1868; reimp.: Paul Geuthner, 1938. Trad. franc., V. MONTEIL, Beirut, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvres, 1967.

IBN QUTAYDA: Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes, texte arabe, trad. avec introd., par M. GAUDEFRY-DENOPIÈRES, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

IBN QUTAYDA: Kitāb al-ma'ārif, El Cairo, s.d.

- JADAANE, F.: Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique, en SI, 38 (1973), pp. 5-60.
- JADAANE, F.: L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Beirut, Dar al-Machreq, 1968.
- AL-JAYYĀT: Kitāb al-intigār, ed. par H. NYBERG, El Cairo, 1925.
- JOLIVET, J.: Intellect et intelligence. Notes sur la tradition arabo-latine des 12^e et 13^e siècles, en Mélanges offerts à Henry..., pp. 681-702.
- JOURDAIN, A.: Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris, 1819. Nouvelle éd., par Ch. JOURDAIN, Paris, Joubert libraire, 1843. Reimp.: New York, Burt Franklin Reprints, 1960; nueva reimp.: 1974.
- KARAM, J.: La "Ciudad Virtuosa" de al-Fārābī, en Ciencia Tomista, 58 (1939), 95-105.
- KRAEMER, J.: Das arabischen Original des Pseudo-Aristotelischen Liber de Pomo, en Studi orientalistici..., pp. 484-506.
- KRAUS, P.: Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la Paraphrase arabe des Enneades, en Bulletin de l'Institut d'Égypte, 23 (1941), pp. 263-295.
- KRAUS, P.: Zu Ibn al-Muqaffa, en RSO, 14 (1934), pp. 1-20.
- KUENTZ, C.: De la sagesse grecque à la sagesse orientale, en Revista del Instituto de Estudios Islamicos, 5 (1957), pp. 255-269.
- KUTSCH, W.: Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) Peri Psijés und die Frage des Verfassers der "Theologie des Aristoteles", en MUSJ, 31 (1954), pp. 263-286.
- LAMMENS: L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra, en JA, 17, (1911), pp. 209-250.
- LAOUST, H.: Les schismes dans l'Islam, Paris, Payot, 1965.
- LEWIN, B.: Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe, en Orientalia Suecana, 4 (1955), pp. 101-103.
- LOHMANN, J.: Saint Thomas et les arabes (Structures linguistiques et formes de pensée), en Revue Philosophique de Louvain, 74 (1976), pp. 30-44.

- MACDONALD, D.B.: Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, Chicago, University Press, 1903.
- MACDONALD, D.B.: The religious attitude and life in Islam, Chicago, University Press, 1909.
- MADKOUR, I.: L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, J. Vrin, 1934; 2a ed., 1969.
- MADKOUR, I.: La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane, Paris, A. Maisonneuve, 1934.
- MAHFUZ, H.A.: Mu'allafāt al-Fārābī, Bagdad, al-Adib Printing Press, 1395/1975.
- MANZALAOUI, M.: The Secreta secretorum. The mediaeval European version of Kitab Sirr al-asrār, en Bulletin of Faculty of Arts, 15 (1961), pp. 83-105.
- MANZANALES DE CURRE, M.: Arabistas españoles del siglo XIX, prólogo de P. CHALMETA, Madrid, Instituto Hispano-Árabe, 1972.
- MARQUET, Y.: La philosophie des Ihwān al-Ṣafāʾ, Alger, Études et documents, 1973. Nuev. ed.: Paris, J. Vrin, 1976.
- MARQUET, Y.: Sabéens et Ihwān al-Ṣafāʾ, en SI, 24 (1960), pp. 35-80; 25 (1961), pp. 77-109.
- MASSIGNON, L.: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, P. Geuthner, 1922; 3a ed., J. Vrin, 1968.
- MASSIGNON, L.: Ibn Sabʿīn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane, en Mémorial Henry Basset, Paris, 1928, vol. II, pp. 123-130.
- MASSIGNON, L.: Notes sur le texte original arabe du "De intellectu" d'al-Fārābī, en AIDLMA, 4 (1929), pp. 151-158.
- MASSIGNON, L.: La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris, P. Geuthner, 2 vols., 1922.
- MASSIGNON, L.: Les tendances profondes du Mysticisme Musulman, en Annuaire du Collège de France, 52 (1952), pp. 135-139.
- MASSIGNON, L.: L'Umma et ses synonymes: Notion de "Communauté sociale" en Islam, en REI, 15 (1941-1946), pp. 151-157.
- MEIER, F.: Soufisme et déclin culturel, en Classicisme..., pp. 217-245.
- METZ, A.: El Renacimiento del Islam, trad. S. VILA, Madrid-Granada, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes, 1936.

- MEYERHOF, M.: Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern, en Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Berlin, 23 (1930), pp. 389-429.
- MILLÁS VALLICROSA, J.M.: Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española, Barcelona, C.S.I.C., 1960.
- MISKAWAYH: Al-muqaddima li Kitāb Taḥṣīb al-umam, ed. y trad. franc., por M. AIKOUN, en Essais sur la pensée islamique, pp. 81 - 87.
- MONTOYA SÁENZ, J.: Interpretación por Simplicio de la teoría aristotélica del "Nous", en Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, 1968, pp. 75-95.
- MORAU, P.: D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotelisme grec, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1970.
- MUNK, S.: Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, A. Franck, 1859; Nouvelle éd.: J. Vrin, 1955.
- MUÑOZ SENDINO, J.: Apología de al-Kindī, en Miscelánea Comillas, 11 y 12 (1949), pp. 339-460 y 1-40.
- NADER, A.: Le système philosophique des Muṭazila (Premiers penseurs de l'Islam), Beirut, Les Lettres Orientales, 1956.
- NAGY, A.: Sulle opere di Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī, en Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, ser. V, vol. 4, fasc. 3, 1895, pp. 157-170.
- NAJJAR, F.: Fārābī's political philosophy and shī'ism, en SI, 14 (1961), pp. 57-72.
- NALLINO, C.A.: Raccolta di scritti editi e inediti. II. L'Islam. Dogmatica. Sufismo, Confraternitate, a cura di M. NALLINO, Roma Istituto per l'Oriente, 1940.
- NALLINO, C.A.: Sull'origine del nome dei Muṭaziliti, en RSO, 8 (1916-18), pp. 429-454.
- NASH, S.H.: Islamic Science, Westerham (Kent), World of Islam Festival Publishing, 1976.
- NUYENS, F.: L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain-Paris, J. Vrin, 1943.
- NYBERG, H.: ʿAmr ibn ʿUбайд et Ibn al-Rawandī, deux reprouvés, en Classicisme..., pp. 125-136.

ORTEGA Y GASSET, J.: Origen y epílogo de la filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1967.

PAREJA, F.: La religiosidad musulmana, Madrid, B.A.C., 1975.

PARET, R.: Der Standpunkt al-Bāqillānī's in der lehre vom Koran, en Studi orientalistici..., vol. II, pp. 294-303.

PATTIN, A.: Le Liber de causis, Leuven, Uitgave van "Tijdschrijt voor Filosofie", 1966.

PELLAT, Ch.: Les étapes de la décadence culturelle dans les pays arabes d'Orient, en Classicisme..., pp. 81-91.

PELLAT, Ch.: Le milieu basrien et la formation de Jahiz, Paris, A. Maisonneuve, 1953.

PETERS, F.E.: Aristotle and the Arabs: The aristotelian tradition in Islam, New York, Univ. Press, 1968.

PINES, S.: Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936.

PINES, S.: La doctrine de l'intellect selon Balā al-Mawṣilī, en Studi orientalistici..., vol. II, pp. 350-364.

PINES, S.: Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l-hikma, en REI, 1951, pp. 121-124.

PINES, S.: La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Dagdadiens, en ANDLMA, 19 (1952), pp. 5-37.

PINES, S.: Une version arabe de trois propositions de la Stoikheiosis theologikē de Proclus, en Oriens, 8 (1955) pp. 195-203.

QUSṬĀ B. LŪQĀ: Kitāb al-farq bayn al-rūḥ wa -l-nafs, ed. L.CHEIKHO, en Al-Maṣriq, 1911, pp. 94-109.

RAMMAN, F.: L'"intellectus acquisitus" in Alfarabi, en Giornale critico della filosofia italiana, 7 (1953), pp. 351-357.

RAVAISSON, F.: Essai sur la Métaphysique d'Aristote, Paris, 1846.

RENNAN, E.: Averroes et l'averroïsme. Essai historique, Paris, 1852; 2ª ed., Paris, Michel Levy Frères, 1861.

- RESCHER, N.: Al-Fārābī. An annotated bibliography, Pittsburg, Univ. Press, 1962.
- RESCHER, N.: Al-Kindī. An annotated bibliography, Pittsburg, Univ. Press, 1964.
- ROBIN, L.: La pensée hellénique. Des origines à Épicure, Paris, P.U.F., 2a ed., 1967.
- ROSENTHAL, E.I.J.: El pensamiento político en el Islam medieval, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- ROSENTHAL, F.: The classical heritage in Islam, London, Routledge and Kegan Paul, 1975.
- ROSENTHAL, F.: A History of Muslim historiography, Leiden, J. Brill, 2a ed., 1968.
- ROSENTHAL, F.: On the knowledge of Plato's philosophy in the islamic world, en IC, 15 (1941)
- ROSENTHAL, F.: Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam, Leiden, J. Brill, 1970.
- ROSENTHAL, F.: Aṣ-Ṣayh al-Yūnānī and the arabic Plotinus source, en *Orientalia*, 21 (1952), pp. 461-492; 22 (1953), pp. 370-400; 24 (1955), pp. 42-66.
- ROSS, W.: Aristóteles, trad. esp. D. F. PRÓ, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957.
- ROUSSEAU, N.F.: The apple of Aristotle Death (De Pomo sive de morte Aristotelis), transl. from the Latin, with intr. by _____, Milwaukee, Wisconsin, Marquette Univ. Press, 1968.
- SAFFREY, H.D.: Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie du VI^e siècle, en *Revue des Études Grecques*, 57 (1954), pp. 396-410.
- SAIIAS, D.: John of Damascus on Islam. The "Heresy of Ismaelites", Leiden, J. Brill, 1972.
- AL-ŠAHRASTĀNĪ: Kitāb al-milal wa -l-nihāl, ed. W. CURETON, Londres, 2 vols., 1842-1846.
- SALMAN, D.H.: The medieval translation of Alfarabi's works, en *The New Scholasticism*, 13 (1939), pp. 245-261.
- SCHACHT, J.: Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam, en *Classicisme...*, pp. 141-166.
- SCHACHT, J.: Esquisse d'une histoire du droit musulmane, Paris, Librairie Orientale et Americaine Max Besson, 1953.

- SCHACHT, J.: The origins of muhammadan Jurisprudence, Oxford, Clarendon Press, 1950. Reprint: University Press, 1959.
- SCHMOLDERS, M.: Documenta philosophiae Arabum, Bonn, E. Weber, 1836.
- SCHMOLDERS, M.: Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes, Paris, F. Didot, 1842.
- SHABAN, M.A.: The 'Abbāsid revolution, Cambridge, Univ. Press, 1970.
- SĪDAWAYH: Kitāb, ed. H. DERENDOURG, Paris, 1885. Reimp.: Hildesheim, Georg Olms, 2 vols., 1970.
- STEINSCHEIDER, M.: Die arabischen Übersetzungen aus dem griechischen, Leipzig, Harrassowitz, 1893. Reimp.: Graz, Druck Verlag, 1960.
- STEINSCHEIDER, M.: Al-Fārābī, des arabischen Philosophen. Leben und Schriften, en Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de St. Petersburg, VII, XIII, 4, 1869. Reimp.: Amsterdam, Philo Press, 1966.
- STERN, S.M.: Notes on al-Kindī's Treatise of Definitions, en Journal of the Royal Asiatic Society, 1959, pp. 32-43.
- SPITTA, W.: Zur geschichte Abu -l-Hassan al-Aš'ari's, Leipzig, 1876.
- STRAUSS, L.: Maimunis. Lehre von der Prophetie und ihre Quellen, en Le monde oriental, 28 (1934), pp. 99- 139.
- STRAUSS, L.: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Berlin, Schocken Verlag, 1931.
- THÉRY, G.: Autour de décret de 1210. II.- Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique, Le Saulchoir, Kain, 1926.
- THILLET, P.: Sagesse grecque et philosophie musulmane, en Le mardis de Dar el-Salam, Sommaire, 1955, Paris, J. Vrin, 1958, pp. 55-93.
- TOYNBEE, A.: A study of history, Oxford, University Press, 3 vols., 2^a ed., 1935.
- TYAN, É.: Méthodologie et sources du droit en Islam, en SI, 10 (1959), pp. 79-109.

- VAJDA, G.: Langage, philosophie, politique et religion d'après un traité récemment publié d'Abū Naṣr al-Fārābī, en JA, 258 (1970), pp. 247-260.
- VAJDA, G.: Le milieu juif à Bagdad, en Arabica, 9 (1962), pp. 389-393
- VAN ESS, J.: The logical structure of Islamic theology, en Logic in classical..., pp. 21-50.
- DE VAUX, R.: Notes et textes sur l'avicennisme latin, Paris, J. Vrin, 1954.
- VECCIA VAGLIERI, L.: Sulla origine della denominazione "sunniiti", en Studi orientalistici..., pp. 573-585.
- VERSTEEGH, C.H.M.: Greek elements in arabic linguistic thinking, Leiden, J. Brill, 1977.
- VICAIRE, M.H.: Les Porretains et l'avicennisme avant 1215, en Revue des sciences philosophiques et théologiques, 26 (1937), pp. 449-482.
- WALZER, R.: L'éveil de la philosophie islamique, Paris, P. Geuthner, 1971.
- WALZER, R.: Greek into arabic. Essays on Islamic Philosophy, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.
- WATT, W.M.: Mahoma, profeta y hombre de Estado, Barcelona, Ed. Labor, 1967.
- WENRICH, J.G.: De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque, Leipzig, 1842.
- WENSINCK, A.J.: The muslim creed. Its genesis and historical development, Cambridge, University Press, 1932.
- ZELLER, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Leipzig, 1844-1852; 4a ed., 1909

18

I N D I C E

<u>NOTA PRELIMINAR</u>	2
<u>ABREVIATURAS USADAS EN ESTE TRABAJO</u>	3
<u>INTRODUCCIÓN</u>	4
 <u>PRIMERA PARTE: LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO ÁRABE:</u>	
<u>INTRODUCCIÓN</u>	19
<u>CAPÍTULO PRIMERO: EL NACIMIENTO DEL ISLAM</u>	25
<u>1.- LA ARABIA PREISLÁMICA</u>	26
<u>2.- MAHOMA</u>	35
<u>3.- EL CORÁN, FUENTE DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA.</u>	44
 <u>CAPÍTULO SEGUNDO: LOS COMIENZOS DEL PENSAMIENTO ÁRABE</u>	56
<u>1.- LAS PRIMERAS DISCUSIONES. AHL AL-SUNNA Y ŠI'Ā</u>	58
A) El problema político y su discusión. La "ahl al-sunna".	59
B) La Ši'ā	64
<u>2.- LAS CIENCIAS AUXILIARES. GRAMÁTICA. HISTORIA</u>	68
A) La Gramática	69
B) La Historia	74
<u>3.- EL "FIQH" O CIENCIA DEL DERECHO</u>	80
A) Los orígenes del Fiqh	81
B) Las escuelas jurídicas	84
C) Fundamentos y metodología del Fiqh	88

4.- EL SŪFISMO O MÍSTICA	91
A) Orígenes y desarrollo del sūfismo ...	92
B) Caracteres generales	96
CAPÍTULO TERCERO: LA RECEPCIÓN DEL LEGADO GRIEGO	101
1.- EL CONTACTO CON EL LEGADO GRIEGO	103
A) El encuentro con la cultura helenística	103
B) Los centros de contacto	110
2.- LAS TRADUCCIONES DE BAGDAD	115
A) Orígenes y etapas	115
B) Problemas metodológicos y formación del lenguaje técnico	121
C) Obras y autores traducidos	127
CAPÍTULO CUARTO: EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO. EL KALĀM.	132
1.- LOS ORIGENES DEL KALĀM	134
2.- LA MUṬAZILA	139
A) Sus orígenes	140
B) Principios doctrinales	144
3.- AL-ASḤARĪ Y SU SISTEMA.	149
A) Orígenes de este movimiento	149
B) El atomismo y ocasionalismo asḥarī ..	154
CAPÍTULO QUINTO: EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO. LA FALSAFA. ..	158
1.- LA FORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA ÁRABE	160
A) La situación política y religiosa ...	161
B) La constitución de la Falsafa	164

<u>2.- FUENTES GRIEGAS DE LA FALSAFA.</u>	172
A) El sincretismo de la Escuela de Ale- jandría	173
B) El Pseudo-Aristóteles	177
1) Resumen sobre el alma	177
2) Tratado de la manzana	178
3) El secreto de los secretos	180
4) La Teología	180
5) El Liber de causis	183
C) El Pseudo-Emépdocles	185
D) El estoicismo	186

SEGUNDA PARTE: EL ALMA Y EL INTELLECTO COMO PROBLEMAS FUNDAMENTALES
DE LA FILOSOFÍA ÁRABE:

<u>INTRODUCCIÓN</u>	190
<u>CAPÍTULO SEXTO: LOS ANTECEDENTES GRIEGOS</u>	199
<u>1.- ALMA E INTELLECTO EN ARISTÓTELES</u>	202
A) Su doctrina del alma	202
B) La doctrina del intelecto	209
<u>2.- LAS SOLUCIONES DE LOS COMENTADORES</u>	215
A) Alejandro de Afrodisia	217
B) Temistio	221
C) Simplicio	223
D) Juan Filópono	225
<u>3.- LA SOLUCIÓN NEOPLATÓNICA</u>	227

<u>CAPÍTULO SÉPTIMO: LA CONCEPCIÓN DEL ALMA EN LOS PRIMEROS FALĀSIFA</u>	233
<u>1.- AL-KINDĪ</u>	234
A) Vida y obras..	234
B) Su noción de Filosofía	237
C) Su concepción del alma	240
<u>2.- QUSṬĀ B. LŪQĀ</u>	249
A) Vida y obras	249
B) Su concepción del alma	250
<u>3.- AL-FĀRĀBĪ</u>	254
A) Vida y obra	255
B) Su concepción de la filosofía	259
C) Su concepción del alma	266
<u>CAPÍTULO OCTAVO: EL INTELECTO EN LOS PRIMEROS FALĀSIFA</u>	275
<u>1.- AL-KINDĪ</u>	279
A) Diversos textos sobre el intelecto ...	280
B) La Risāla fī -l-ʿaql	287
<u>2.- BAKR AL-MAWṢILĪ</u>	300
<u>3.- AL-FĀRĀBĪ</u>	305
A) Los diversos sentidos del término "inte- lecto"	306
B) El intelecto según el De Anima	315
a) El intelecto en potencia	316
b) El intelecto en acto	318
c) El intelecto adquirido	321
d) El intelecto agente	324

<u>CAPÍTULO NOVENO: FUENTES DE LA DOCTRINA DEL INTELECTO EN LOS</u>	
<u>PRIMEROS FALĀSIFA. ESTADO DE LA CUESTIÓN</u>	332
<u>1.- LAS PRIMERAS HIPÓTESIS</u>	333
A) Opiniones anteriores a la edición de los textos	333
B) Opiniones posteriores a la edición de los textos	335
<u>2.- LA TESIS DE ETIENNE GILSON</u>	339
<u>3.- REACCIONES CONTRA LA OPINIÓN DE E. GILSON</u>	342
<u>4.- RECIENTES INTERPRETACIONES</u>	346
<u>5.- CONCLUSIÓN</u>	349
 <u>CONCLUSIÓN</u>	 352
 <u>APÉNDICE</u>	 361
<u>EPÍSTOLA DE AL-KINDĪ SOBRE EL ALMA</u>	363
<u>EPÍSTOLA DE AL-KINDĪ SOBRE EL INTELECTO</u>	362
<u>EPÍSTOLA DE AL-FĀRĀBĪ SOBRE LOS SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO "INTELECTO"</u>	395
 <u>BIBLIOGRAFÍA</u>	 464
 <u>ÍNDICE</u>	 487

